L'ÉTAT, LE DROIT, LA GUERRE

ALAIN TESTART

1994 POUR LA PREMIERE PARTIE/**SEPTEMBRE 2008-AOUT 2009** POUR LE RESTE

Cet ouvrage constitue le livre III des *Principes de sociologie générale*

PRESENTATION

Avec ce nouveau volume, troisième des *Principes de sociologie générale*, nous abordons le domaine du politique, auquel sera également consacré le volume suivant. Le présent sera entièrement dévolu à la question des définitions, et le titre dit assez de quels sujets nous entendons traiter, encore que le premier soit la définition même de ce qu'il convient d'entendre par « politique ». Sur tous ces sujets règne en effet une indécision qui nous paraît préjudiciable, et nous avons déjà dit l'importance que nous attachions aux définitions. Tout au long de ce volume, notre méthode sera la même, qui consiste à penser par contraste, et d'abord celui entre les sociétés étatiques et les non étatiques, sujet central de l'anthropologie politique. C'est dire qu'une fois encore l'opposition entre les deux types de société nous guidera, et combien elle sera centrale, avec toujours cet enjeu : car, s'il n'est pas trop difficile de dire ce qu'est le politique ou le Droit dans nos sociétés, dire ce que c'est dans des sociétés sans police, qui font la vendetta et même la tiennent pour une activité légitime, sinon même comme l'expression de la justice, cela est assurément beaucoup plus difficile.

Puisque nous parlerons beaucoup de la politique, du droit et de la guerre dans les sociétés non étatiques, il a paru naturel d'achever ce volume avec une esquisse des formes politiques dans ces sociétés*

Alain Testart
*, le *

À l'origine de tous les pouvoirs, je dis de tous indistinctement, on rencontre la force...

François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe* (3ème leçon)

PREMIERE PARTIE
DEFINITION DU POLITIQUE, DE L'ÉTAT ET DU DROIT

Chap. 1 - LE POLITIQUE

De toute évidence, le politique[1], c'est la question du pouvoir.

Comme cette question se pose dans toute société, il existe du politique dans toute société[2].

Mais cette question se pose dans des termes très différents selon les sociétés, et il existe autant de formes différentes du politique.

Le concept de pouvoir

D'abord dire ce qu'est le pouvoir[3], avant de dire la spécificité du pouvoir politique.

Pouvoir : « avoir la possibilité ». La notion de possible, indéfinissable, notion première, générale et nullement propre aux sciences sociales : il est possible que la chaise s'effondre. Mais la chaise n'a pas de pouvoir parce qu'elle n'a pas de possibilité (il est possible qu'elle s'effondre mais elle « n'a pas » la possibilité de s'effondrer). Dans cette définition empruntée au *Petit Robert*, le terme « avoir » est donc fondamental. On pourrait dire : le pouvoir est un bien (terme que nous n'employons pas ici au sens économique).

Quant à la « possibilité », elle est à entendre aux deux sens philosophiques classiques de potentialité et de capacité. Le pouvoir n'existe que dans cette dualité. D'une part, il dessine comme un halo de latences, d'éventualités – tout ce que l'on qualifie comme étant « en puissance » par opposition à ce qui est « en acte ». D'autre part, il est capacité, c'est-à-dire puissance effective, pouvoir positif. Les choses ont des potentialités, mais n'ont pas de capacités : ce sont les hommes qui ont la capacité de s'en servir. C'est qu'elles ne veulent rien – ce n'est pas qu'elles n'agissent pas : on parle bien de « l'action » d'une bielle sur un piston. C'est qu'elles ne valorisent rien, ne se proposent aucune fin. Les êtres en apparence les plus démunis de pouvoir, mon chat ou un enfant en bas âge, disposent néanmoins d'un certain pouvoir, l'un sur son maître, l'autre sur ses parents, parce qu'ils savent ce qu'ils veulent et connaissent au moins les moyens de faire pression sur ceux dont ils dépendent pour obtenir ce qu'ils désirent. Pas de pouvoir sans finalité, ou, ce qui revient au même, sans valeur. Si la liberté est la possibilité de choisir au sein d'une gamme de possibles, le pouvoir est celle de choisir au sein d'une gamme de possibles valorisés.

---

1 Conformément à une habitude désormais reçue en sciences sociales, nous parlerons *du* politique pour le distinguer de *la* politique qui se réfère à la gesticulation ordinaire aux fins d'occuper quelque place enviable et profitable dans une carrière politique.

2 Position désormais admise par tous : personne ne parle plus de société sans politique, mais il faut se souvenir que ce thème a été le leitmotiv de l'anthropologie sociale pendant un bon siècle.

3 Georges Burdeau, éminent juriste spécialiste du Droit public et auteur d'un ouvrage en plusieurs volumes sur le politique (Burdeau 1949-1956 ; résumé dans le manuel de 1966 : 11-14), parle du « Pouvoir » sans jamais le définir mais croit pouvoir approcher la notion par le phénomène plus concret du chef, pour ensuite le « dépersonnaliser » et obtenir l'État, qui est donc X sans la personne : mais on ne saura pas ce qu'est X.

Le concept de pouvoir est un concept parfaitement précis mais qui relève de l'action humaine en général, à la jonction des possibilités offertes par le milieu et des fins que se propose l'acteur. Ce n'est pas un concept spécifique de la sociologie.

Le terme de « pouvoir » s'entend au sens large : pouvoir de parler, pouvoir d'achat, pouvoir surnaturel, autant d'exemples de pouvoirs qui ne sont pas politiques. Il nous faut maintenant distinguer le pouvoir politique des autres pouvoirs, *spécifier* quelles en sont les caractéristiques propres[4].

Ce que l'on veut savoir, c'est par exemple distinguer entre rente foncière et impôt, au moins distinguer entre la dimension politique et la dimension économique des phénomènes sociaux.

LES SPECIFICITES DU POUVOIR POLITIQUE

1. Pouvoir direct/pouvoir indirect sur les hommes

En première analyse, on pourrait dire que le pouvoir politique est un pouvoir sur les hommes, et non sur les choses ni sur les dieux, les esprits. Le pouvoir économique, au contraire, s'annonce comme un pouvoir sur les choses, la propriété, l'argent. Mais une telle conceptualisation est intenable.

Tout pouvoir social[5] est en effet, d'une façon ou d'une autre, un pouvoir sur les hommes. C'est par exemple une vieille querelle du Droit que de savoir si la distinction entre droits réels et droits personnels est bien fondée : le droit de propriété, droit par excellence sur les choses, n'est-il pas en même temps un droit *contre* les autres – droit *erga omnes* (contre tous) ? Et personne ne dira qu'un chef d'entreprise n'a pas de pouvoir sur ses salariés. Comment donc distinguer entre pouvoir politique, pouvoir économique, pouvoir religieux, etc. qui sont tous des pouvoirs sur les hommes ?

Le pouvoir politique est toujours un pouvoir *direct* sur les hommes dans la mesure où il s'adresse à eux sans passer par l'intermédiaire des choses : c'est un rapport social non médié[6]. Au contraire le pouvoir économique n'existe que par la médiation des choses : c'est parce que les hommes désirent ces choses que ceux qui les possèdent se font obéir. Si les hommes n'avaient pas faim, le chef d'entreprise n'aurait aucun pouvoir ; mais le despote en aurait toujours autant. Cette distinction permet d'envisager le pouvoir politique comme un pouvoir direct sur les hommes et, indirectement, sur tout ce que ce pouvoir permet d'obtenir (avantages, privilèges, etc.), tandis que le pouvoir économique est un pouvoir sur les choses et indirectement sur les hommes.

La distinction a encore une autre portée, quant au rôle du consentement. L'obéissance du salarié au chef d'entreprise suppose un consentement préalable à l'existence du rapport social : c'est le contrat d'embauche. Ce préalable est lié à la médiation : c'est parce que le salarié veut ses moyens de subsistance qu'il contracte – dans la forme contractuelle, bien dite de « consentement mutuel ». Voici un autre exemple pour ne pas

---

4 Robert Alan Dahl, auteur qui fait référence sur le politique, écrit dans sa 2ème éd. (1970) de *Modern Political Analysis* : « un système politique est une trame persistante de rapports humains qui implique une mesure significative de pouvoir, de domination ou d'autorité ». Comme il y a évidemment du pouvoir, de la domination, et même de l'autorité (le Droit parle même explicitement de « subordination » dans le contrat d'embauche), cette définition pourrait aussi définir l'économie, ou encore n'importe quoi.

5 Robinson dans son île, avant l'arrivée inopinée de Vendredi qui reconnut immédiatement la supériorité de l'homme blanc et se proposa comme esclave, avait-il du pouvoir ? Il en avait assurément sur les choses qu'il maîtrisait, mais ce pouvoir n'avait rien de social dans la mesure où il n'existait ni communauté ni règles communautaires.

6 Notion déjà présentée au livre I, chap. 6, IV, « 5ème sens… ».

nous limiter au cas du salariat, et ne pas laisser croire qu'il n'existerait de pouvoir économique qu'en rapport avec l'échange. Un patron (*patronus*) au sens antique donne à ses clients et a de ce fait un pouvoir sur eux ; c'est un pouvoir médié par les biens, les services ou les faveurs donnés et contre-donnés ; donc un pouvoir qui doit être qualifié d'économique – seul son usage est politique, tout comme un chef d'entreprise qui se sert de sa position économique pour briguer des postes politiques. Ici encore le consentement préalable est requis. Mais il ne l'est pas vis-à-vis du pouvoir politique auquel on doit obéissance qu'on le veuille ou non. Sinon il n'y aurait pas eu de fusillés en 14-18 et il n'y aurait pas de mouvements séparatistes. Dire qu'il s'agit d'un rapport social non médié, c'est dire qu'il ne passe pas par les choses, ni par l'idée d'un consentement préalable.

Le chef d'entreprise n'a de pouvoir que parce qu'il détient ce que d'autres n'ont pas : le désir ou le besoin est le moyen de son pouvoir. Les pouvoirs indirects sont toujours médiés par le vouloir des hommes sur lesquels ces pouvoirs s'exercent, lequel vouloir est le moteur, la cause de ces pouvoirs. Ce n'est pas le cas du million de Français, d'Allemands, d'Italiens, etc. que Napoléon emmène en Russie.

D'une triple façon donc, le pouvoir politique est direct, non médié. Quel est son modèle, son expression, sinon son expression unique, du moins la plus typique ? C'est le *pouvoir de commander*. Qu'est-ce que commander ? C'est demander, d'abord, et une demande est un vouloir qui veut qu'un autre le suive. Mais on peut demander de « bien vouloir », comme lorsque je demande à un ami de me prêter de l'argent. Le commandement est au contraire demande avec nécessité, impérieuse nécessité. Et qui, encore une fois, est sans médiation, sans l'intermédiaire d'aucune chose si ce n'est d'un simple signe. Un simple signe du commandant et la troupe se met en marche. C'est moins qu'un interrupteur qui allume toutes les lumières d'un immeuble, cas pour lequel on conçoit aisément l'enchaînement des causes et des effets dans le monde physique. On le conçoit beaucoup plus mal dans le cas du signe ou de la parole par laquelle s'exerce le commandement, mais l'expérience montre suffisamment son efficacité.

Il faut bien admettre que les hommes témoignent ordinairement d'une faculté d'obéissance beaucoup plus grande que les choses, toujours réticentes, lourdes et passives, beaucoup plus grande encore que celle de tous les petits dieux, des génies ou des esprits, capricieux comme ils sont. C'est d'ailleurs pourquoi le pouvoir politique est toujours quelque peu merveilleux : les hommes marchent au doigt et à la baguette comme ne le ferait aucune chose inanimée ou animale. De cela nous pouvons déjà conclure que le pouvoir politique est le pouvoir par excellence, le *nec plus ultra* – ce sur quoi nous aurons à revenir. Mais pour le moment, constatons simplement que ce *merveilleux pouvoir*, lié à l'évidence à la faculté également merveilleuse des hommes à obéir, ne vient que de ce qu'il s'applique à un champ particulièrement propice: le champ humain, formé par cette matière si malléable que la parole suffit à la mobiliser. Il est d'ailleurs évident que ce pouvoir n'est le plus grand et le plus beau des pouvoirs que du fait qu'il s'exerce sur le milieu qui offre le moins de résistance.

Une dernière remarque pour ne pas confondre médiation et sanction, laquelle n'est qu'un moyen. Tout rapport social a une sanction, même le contrat.

En résumé, trois idées :

1° le pouvoir politique est le pouvoir par excellence,

2° il s'exerce sur les hommes, accessoirement sur les choses,

3° et d'une façon si directe que le minimum suffit, la parole, *alias* le commandement.

Brève typologie des formes du pouvoir

Bien que le pouvoir économique et ses variantes, tout comme le pouvoir idéologique, ne pourront être étudiés avec quelque détail que dans les livres V et suivants, il ne sera pas inutile de poser d'ores et déjà quelques jalons qui permettent de situer le pouvoir politique.

Nous ne considérons que le pouvoir sur les hommes.

Le pouvoir le plus grand qui se puisse concevoir est le pouvoir de commander. Comme nous venons de le voir, il est direct (non médié) ou indirect (médié). Le premier est par exemple le pouvoir qu'a le maître sur l'esclave, ou le père muni de la patria potestas sur le fils non émancipé, ou encore celui d'un souverain sur un sujet, de l'État sur le citoyen. Il est non médié en ce qu'il ne justifie d'aucune chose que le maître posséderait, c'est un pur rapport de droit qui s'exerce sur un dépendant de droit. Il ne se justifie pas plus de ce que le maître aurait telle ou telle qualité, car le droit reconnaît les mêmes pouvoirs au mauvais maître qu'au bon maître, et vous devez payer les impôts même si tout le monde juge le gouvernement déplorable. Les sciences sociales n'ont pas devisé de terme particulier pour désigner ce type de pouvoir et nous proposons de l'appeler « pouvoir dominical » (de *dominus*, le maître). Sa grande particularité est l'existence d'une relation de dépendance qui permet de commander le dépendant. Cette définition de la nature du pouvoir ne doit pas être confondue avec la question de son extension. Si le maître romain détient à peu près tous les droits sur son esclave, auquel il peut donc commander ce qu'il veut, il en va différemment dans d'autres cultures ; la puissance du père sur le fils est pareillement plus limitée ailleurs qu'à Rome ; et ce qu'un État démocratique peut demander à un de ses citoyens est bien plus limité que ce que pouvait faire une monarchie absolue.

Le pouvoir qu'a au contraire quelqu'un qui embauche un ouvrier, un mercenaire ou un garde du corps, vient, quel que soit l'usage qu'il compte faire de la personne embauchée, quelle que soit la législation du travail, de ce qu'il le paye. Son pouvoir de commandement ne se justifie que de cela. Nous pouvons appeler ce pouvoir « patronal ».

Immédiatement après le pouvoir de commandement, vient celui d'exiger. C'est celui qu'un créancier a sur un débiteur, ce qui lui donne un droit sur son patrimoine ou sur sa personne (s'il existe un esclavage pour dettes), mais nullement le droit de commander quoi que ce soit. Le créancier ne peut qu'attendre que le débiteur « s'exécute », comme on dit dans notre droit, ou qu'une condamnation lui « commande » de s'exécuter. Cette différence va de pair avec ce que nous avons déjà expliqué au livre I, qu'un débiteur est certes dépendant d'une certaine façon, mais pas un dépendant de droit. C'est aussi pourquoi les créanciers n'ont qu'un pouvoir de fait sur les plus démunis, le droit de créance étant un droit, non un pouvoir – sur ce sujet, voir *infra*, ce chap. « Note 1 ».

Ensuite, viennent des pouvoirs qui ne sont tout au plus que des pouvoirs d'influence. Ils sont nombreux et ont des causes multiples. Ils peuvent être médiés par des choses, par des choses matérielles (le client antique qui a reçu du *patronus* se sent obligé de rendre, au moins certains services) ou des choses immatérielles (les absolutions, les indulgences, tout ce qui est reçu d'une Église, tout ce que le croyant croit recevoir d'un Saint ou de Marie), ou ne pas l'être, auquel cas la raison du pouvoir gît dans les qualités personnelles de celui qui détient ce pouvoir, prestige du général victorieux, notoriété du savant, connaisseur de la loi, prophète ou élu de Dieu. La remarque sur la différence entre la nature du pouvoir et son extension vaut a fortiori pour ces pouvoirs d'influence, dont maints exemples montrent qu'ils peuvent être plus grands, et même incomparablement plus grands, que ceux des rois ou des satrapes.

Le tableau suivant récapitule ces quelques notes, en soulignant chaque fois les raisons qui justifient le pouvoir :

pouvoir d'exiger	pouvoir de commander	direct (non médié)	***en raison d'un rapport de dépendance statutaire***	pouvoir dominical - du maître sur l'esclave - *patria potestas* - politique -d'un souverain sur un sujet - d'un État sur un citoyen
		indirect (médié)	***en raison du versement d'un salaire***	pouvoir patronal sur - un mercenaire - un salarié
		médié	***en raison d'une obligation***	pouvoir du créancier sur un débiteur
pouvoir d'influence		médié	***en raison de bienfaits reçus***	- d'un bienfaiteur - d'un patronus - etc.
		non médié	***en raison de qualités personnelles***	- d'un héros - d'un savant - d'un prophète - etc.

Lequel tableau situe suffisamment le pouvoir politique (dans la case en haut à gauche), pouvoir du souverain (roi ou État-Nation) auquel il faudrait adjoindre tous les pouvoirs détenus par des officiels en raison d'une délégation par l'État, généraux, juges, ministres, chefs de police, etc.

2. Le pouvoir de ne pas être commandé

Mais si le pouvoir politique est le pouvoir de commander, *c'est aussi son contraire* : c'est aussi le pouvoir *de ne pas* être commandé. L'autonomie politique est aussi un pouvoir politique. La souveraineté de l'État implique la possibilité de ne recevoir d'ordre de personne.

Cette remarque nous permet d'échapper aux apories propres aux définitions classiques du pouvoir politique en termes de gouvernement ou de domination, avec cette conséquence absurde que les sociétés sans gouvernement seraient sans politique, où que là où l'on ne voit pas de domination, encore moins de commandement, on ne verrait pas plus de politique. Nous dirons donc : le pouvoir politique, c'est le pouvoir de commander ou celui de ne pas être commandé, le pouvoir de dominer ou celui de ne pas être dominé, le pouvoir de gouverner ou celui de ne pas être gouverné.

Concepts autour de la notion de commandement

<u>Commandement, ordre, subordination</u>

Puisque le commandement nous apparaît comme la notion clef autour de laquelle tourne le pouvoir politique, il convient de s'y arrêter un instant, ne serait-ce que pour préciser le concept, et les concepts connexes.

« Commander », « commandement », « commande », « commandite », issus du latin *cum* et *demandare*, expriment bien avec le terme *demandare* la qualité particulière d'une demande faite sous la forme d'un commandement ou d'une commande. On peut en effet demander quelque chose d'une multitude de façons : en priant ou en sollicitant sans savoir si l'on va obtenir la chose souhaitée, tout en sachant que son obtention dépend du bon vouloir de celui à qui s'adresse la demande ; mais *demandare* est une demande *faite avec autorité*, une demande sûre de son droit et qui s'attend à être satisfaite. Elle trouve devant elle quelqu'un prêt à obéir ; c'est à une telle personne qu'elle s'adresse ; et elle ne le fait que parce qu'il est notoire, admis tant par le commandant que par le commandé, que cette personne se trouve dans l'obligation d'obéir. Le latin n'a pas de terme pour commandement, sinon le terme *ordo*, *-inis*, « rangée, file », et par extension « ordre », au sens de catégorie sociale, comme dans « les trois Ordres », parce que tous ceux d'une même classe se rangent ensemble ; c'est cette même idée de ranger, ou de se ranger, qui fait l'ordre que l'on donne et que l'on suit, parce que celui qui le suit se range à l'avis d'un autre, et le suit comme à la file. C'est la même chose que commander et donner un ordre. C'est pourquoi c'est encore la même chose qu'être commandé, « être aux ordres » et être *sub-ordonné*, c'est-à-dire littéralement être *dans l'ordre* (ou dans la rangée, ou dans la file) mais en position inférieure ou encore *sous les ordres* de quelqu'un.

Le pouvoir de commander a pour corrélat, du côté de ceux auxquels s'adresse le commandement, l'absence du pouvoir de désobéir. L'un ne va pas sans l'autre. C'est une relation duelle où la somme est toujours nulle : le pouvoir des uns se mesure à l'absence de pouvoir des autres.

Entre le commandant et le commandé, existe nécessairement une hiérarchie, que marque bien le terme de « subordonné » couramment appliqué au second.

Il paraîtra probablement évident à tous que le fait de se laisser commander ou, ce qui revient au même mais ajoute une nuance péjorative, d'être aux ordres, traduit un manque d'autonomie et en conséquence marque une dépendance. Les choses, néanmoins, sont sensiblement plus compliquées.

<u>Commandement/commande</u>

Il est frappant que les deux termes de « commandement » et de « commande » soient formés avec les mêmes racines mais s'appliquent à des situations sociales toutes différentes. Sans doute l'entreprise commerciale dira-t-elle que le client est « roi », mais cela n'implique aucune subordination effective de sa part. Quelle est donc la différence entre commander au sens du commandement et commander au sens de passer une commande ?

Dans les deux cas, celui qui commande attend que l'autre s'exécute. Et c'est généralement ce qu'il fait. Dans les deux cas, on perçoit une même efficacité, et celui qui commande le fait avec la même assurance grave : c'est un acte qui engage pareillement, et celui qui commande et celui à qui s'adresse la commande ; il est fait avec une autorité semblable, et ce n'est pas pour rien que conjointement au mot de commande que nous commentons, on retrouve dans tous les cas celui d'ordre, comme dans « passer un ordre de commande ». La différence entre les deux cas n'a évidemment rien à voir avec le fait que l'un se situe dans le monde militaire ou administratif et l'autre dans la sphère commerciale. Pour nous en assurer, considérons un de ces crimes

politiques dont on dit qu'il a été « commandité » par un homme bien placé : il a passé commande auprès d'un tueur, mais il n'a pas commandé comme aurait fait un général. La différence que nous essayons de situer pourrait être sans doute mieux approchée en contrastant le commandant et le commanditaire.

Le commanditaire ne trouve quelqu'un prêt à faire ce qu'il demande que parce qu'il est lui-même prêt à le payer. Il ne commande qu'à condition, à condition de payer, à condition de fournir la rétribution juste du service qu'il demande. De même celui qui passe commande, dont nous ne voyons à vrai dire pas la différence avec le commanditaire, sauf que la demande concerne un bien plutôt qu'un service. Ce sont des demandes conditionnelles, assorties d'un engagement à fournir quelque chose en contrepartie (le prix du service ou du bien) : ce sont des échanges. Rien de tel dans le cas du commandant militaire ou administratif : son commandement (et la nécessité d'y obéir) n'est pas subordonné à la promesse d'une récompense ; ce commandement n'est pas conditionnel, mais absolu.

Commandement et dépendance

Celui qui est dans l'obligation d'obéir à un commandement absolu parce que non soumis à conditions est un dépendant[7]. C'est le cas du fils par rapport au père dans toutes les sociétés où existe une *patria potestas*, c'est le cas de l'esclave par rapport au maître, c'est le cas du citoyen par rapport à l'État auquel il doit impôts et service militaire. Cette thèse est conforme à la définition que nous avons donnée de la dépendance : puisque l'obligation d'obéissance est non soumise à conditions, une fois cette obligation remplie, elle subsiste.

Mais celui qui est seulement dans l'obligation de satisfaire une demande parce qu'on lui a passé une commande ou parce qu'il a été commandité, n'est pas un dépendant. Il n'aura fait qu'exécuter les termes d'un contrat dont le but était déterminé : une fois ces termes exécutés, il ne subsiste plus d'obligation.

Voici maintenant le cas du salarié. C'est l'entreprise, cette fois, qui lui a passé une commande, mais non pas comme à un artisan ou à un entrepreneur, pour qu'il lui livre l'objet de son travail : ce qu'elle veut qu'il lui livre, c'est sa capacité de travail. Et cette force de travail, elle veut la faire fonctionner sous son contrôle, avec ses chefs d'ateliers, ses contremaîtres, son règlement, ses machines, le tout, donc, sous son contrôle. Elle aura même le droit de le commander, de lui donner des ordres. Le salarié est de ce fait subordonné en tous les sens du terme. Mais cela n'en fait pas plus un dépendant que le commandité. Cela résulte de la nature du contrat de travail dans lequel le salarié n'accepte la subordination que dans un cadre stipulé par ce contrat, dans un but déterminé, donc, et pour une durée déterminée, encore que renouvelable : une fois les obligations remplies et la durée de temps pendant laquelle elles devaient l'être expirée, ne subsiste plus aucune obligation d'obéissance.

En résumé, le pouvoir de commandement n'implique pas l'existence d'un rapport de dépendance lorsqu'il s'inscrit dans un cadre contractuel ; il ne l'implique que si ce pouvoir se fonde sur un statut permanent et indisponible de ceux qui doivent obéissance. Or c'est très généralement le cas dans la sphère politique, car c'est un statut que d'être citoyen d'une République ou sujet d'un roi, tout comme ce l'est en général d'être membre d'une communauté politique. C'est pourquoi nous situons la question du

---

7 Ici, comme la plupart du temps, nous employons « dépendant » au sens de dépendant statutaire, de droit et non de fait.

politique, défini comme le pouvoir de commander ou celui de ne pas être commandé, au sein de la grande catégorie des rapports de dépendance et d'indépendance.

3. Les moyens du pouvoir

Tout pouvoir, dans la mesure où il est pouvoir, *en a les moyens* ; il a les moyens *de sa politique*, et « il a les moyens » – comme on dit d'un homme pour signifier qu'il a de l'argent –, sans quoi il ne peut rien et il n'est pas pouvoir. En d'autres termes *le pouvoir peut*, proposition qui n'est nullement tautologique, l'autorité par exemple (infra) ne pouvant pas toujours, ne nécessitant pour exister que d'être reconnue. Le pouvoir au contraire, pour exister comme tel, doit pouvoir. Et il ne peut que parce qu'il dispose de certains moyens : *avoir* du pouvoir, c'est toujours *avoir* des moyens. Toute action, dira-t-on, suppose des moyens, comme tout pouvoir. Peut-être, mais pas de la même façon. Le pouvoir économique se présente d'entrée comme la détention de moyens, ce dont procède le pouvoir qui en résulte. Rien de tel dans le cas du pouvoir politique qui se doit toujours de trouver les moyens ou des moyens qui ne sont pas donnés au départ. C'est la cruelle nécessité à laquelle doit faire face tout pouvoir politique, nécessité de trouver ses moyens, faute de quoi il n'est que leurre et illusion. D'un autre côté, les moyens sont ce par quoi tout est possible, en l'occurrence le pouvoir, et ce pouvoir se confond avec ses moyens. C'est ce que l'on pourrait traduire au risque d'une formule : *le pouvoir qui n'est jamais que le pouvoir de ses moyens doit avoir les moyens de son pouvoir*. Elle exprime bien l'importance des moyens, à la fois limite du pouvoir et son essence même.

C'est pourquoi dans la question du moyen du pouvoir politique gît la question même de sa nature et donc de sa définition. Quels sont donc les moyens du pouvoir politique ?

Ils ne peuvent qu'être adéquats à son objet et à son champ d'application. Nous connaissons son champ – les hommes – et avons une idée de son objet – exercer quelque chose comme un commandement. Or les hommes ne se commandent pas comme les choses. Les choses ont leurs lois propres et sont complètement déterminées par elles : que je choque une pierre sous le bon angle et avec l'impulsion nécessaire, elle se brise comme je l'entends, qu'elle le veuille ou non. Je domine la matière en me soumettant à ses lois mais, une fois cette soumission concédée, je n'ai plus à douter du résultat, le résultat est acquis, la domination assurée, quoique dans le cercle étroit de ma soumission aux lois intrinsèques de la chose. Le problème de la domination des hommes est inverse : aucune loi ne prédétermine à coup sûr leur réaction et, quoique nous les ayons perçus comme infiniment malléables, ils sont, comme on dit, doués de libre arbitre, et tout tyran aura également à faire l'expérience de la résistance infinie qu'au moins certains d'eux peuvent développer. Nulle soumission ici n'est nécessaire à des lois en dehors de celles statistiques qui régissent les grands ensembles ; non seulement ces lois n'existent pas mais encore elles seront toujours mises en faillite par ce libre arbitre. Nulle subtilité, nulle connaissance comme dans le cas de la domination de la matière, il y faut ici la force brute[8]. Le pouvoir politique, dans la mesure où il est un pouvoir sur des hommes doués de libre arbitre, avec tout ce que cela comporte d'imprévisibilité, de caprice ou d'entêtement, dans la mesure où il est le pouvoir par excellence, ne peut être tel que de pouvoir briser les dernières résistances, que d'enfermer les âmes dans leur chair pour les contraindre, qu'elles le veuillent ou non. En bref, il n'est de pouvoir

[8] Nous n'ignorons pas qu'une telle affirmation risque d'apparaître comme un paradoxe, sinon même comme une absurdité, sachant bien la diplomatie dont doivent faire preuve les politiques. Mais nous ne parlons pas ici de l'exercice du pouvoir, encore moins des moyens de l'obtenir, nous parlons du pouvoir en lui-même, de ce qui fait qu'il est pouvoir.

politique que de pouvoir contraindre, possibilité permanente de coercition, recours possible à la violence, qu'elle soit physique ou non.

Ou encore, disons-le autrement, le pouvoir politique qui est un pouvoir direct sur les hommes doit être un pouvoir sur leurs âmes, sur leur libre arbitre, à la fois sur cette liberté et sur cet arbitraire, pour les supprimer tous deux : pouvoir sur les hommes *par delà le fait qu'ils veuillent ou non*, pouvoir de coercition, donc.

Tel est le moyen *par excellence* du pouvoir de domination, tel est en conséquence celui du pouvoir de ne pas être dominé : *le pouvoir politique est le pouvoir de contraindre ou celui de ne pas être contraint.*

Trois précisions pour éviter toute ambiguïté.

Premièrement, nous ne prétendons pas que l'usage de la violence ou le recours à la contrainte serait le seul moyen ni le moyen le plus fréquent de l'exercice du politique. Nous ne prétendons pas plus que le pouvoir se caractériserait par l'usage de la violence. Nous disons seulement qu'il se caractérise par la *possibilité* de recourir à la contrainte. C'est cette possibilité – possibilité *ultime, en dernière instance, ou en dernier recours* – d'user de la violence, si besoin est, qui constitue l'élément distinctif caractéristique du pouvoir politique[9].

Deuxièmement, la possibilité de contraindre par le pouvoir suppose de sa part la détention d'une force à sa disposition. Cette détention est le point clef qui fait le pouvoir politique et donc le *définit* comme tel – ce qui, encore une fois, ne veut pas dire que l'usage de cette force soit courant, ni même normal.

Troisièmement, c'est d'un pouvoir de contrainte dont nous parlons *quelle que soit sa nature* ; nous ne voyons pas l'intérêt de limiter ce pouvoir à son aspect physique, matériel ou corporel. La prise d'otage, qui fut pratiquée par bien des pouvoirs étatiques avant de l'être plus récemment contre ces pouvoirs, comporte certes un élément de contrainte physique mais agit indirectement et psychologiquement sur ceux qu'elle vise à faire plier : c'est bien une contrainte non physique. La menace qui, dans le moment où elle est proférée, n'implique rien de matériel, est bien sûr un moyen de contrainte. Quant à la contrainte physique, elle n'est pas seulement sur les corps (ce que notre Droit appelle la contrainte par corps), elle est également sur les biens. Tous les moyens qui s'attaquent à une chose chère à un individu le contraignent et peu importe que ce soit sa maison, sa fille ou le salut de son âme s'il y tient plus qu'à sa vie.

Nous dirons que le pouvoir politique est le pouvoir de contraindre, d'être contraint (pouvoir négatif) ou de ne pas être contraint.

Tout pouvoir (politique) est un pouvoir *sur* ou un pouvoir *contre*.

Le pouvoir n'étant défini que dans une relation, tout pouvoir est relatif.

L'EXTENSION DU POLITIQUE – ET DEFINITION

Le problème que nous avons à traiter à présent est le suivant : toute contrainte n'est pas politique, si du moins nous voulons garder quelque chose du sens traditionnel du mot pour les anciens qui opposaient le pouvoir politique à celui du père ou à celui sur l'esclave. N'importe quelle forme de coercition implique certes un pouvoir, mais il n'est pas toujours politique.

---

9 Cette remarque peut être développée de la façon suivante : il y a une hiérarchie des moyens telle que la contrainte est le moyen typique qui définit le politique ; mais c'est le consentement qui est le moyen ordinaire (normal et régulier) de la permanence du pouvoir ; la conséquence en est l'invisibilité de la violence, le pouvoir assurant la paix.

1. Notion de communauté politique

Pour rendre compte de ce que la *potestas* du *pater* sur le *filius* ou sur le *servus* n'est pas un pouvoir politique, nous pouvons faire valoir qu'il a un caractère privé tandis que le pouvoir politique a un caractère public. C'est ainsi que les Anciens concevaient les choses ; de même, ne concevons-nous pas de pouvoir politique ailleurs que dans la sphère publique. Nous pouvons dire alors que *le pouvoir politique concerne une communauté dans son ensemble,* ou encore *l'organisation d'ensemble d'une communauté*. Mais ces précisions sont encore insuffisantes. La famille au sein de laquelle s'exerce le pouvoir du père est une communauté. La *potestas* du *pater* concerne précisément l'organisation d'ensemble de cette communauté qu'est la *familia*. Il n'existe pas forcément de différence de nature entre le privé et le public, entre un pouvoir politique et un autre pouvoir de coercition qui n'est pas politique. Il peut n'y avoir qu'une différence de niveau, ou d'extension, doit-on dire : une communauté se trouve être plus large que l'autre. Le caractère restreint de la communauté familiale exclut que l'on puisse qualifier de "politique" le pouvoir qui la concerne. Encore faut-il comprendre que cette restriction est toute relative : c'est seulement parce que la famille est dans le monde antique *plus* étroite que la cité, donc parce qu'il existe quelque chose comme une *civitas* ou une *polis* que nous ne disons pas que son organisation est politique. S'il n'y avait rien au dessus de la famille, rien n'empêcherait de parler *dans ce cas* d'organisation politique au niveau familial. Cet emploi du terme "politique" est courant dans la tradition anthropologique et nous ne voyons pas en quoi il serait erroné. Précisons donc le pouvoir politique en un sens relatif, en disant en première approximation qu'*il concerne la communauté la plus large qui se rencontre dans un type de société.*

Un nouveau problème se présente ici. La communauté la plus large chez les anciens Grecs est l'ensemble des Hellènes qui se reconnaissent comme tels, ce n'est pas la cité. Selon notre dernière définition, le politique correspondrait à l'organisation d'ensemble de cette communauté : ce serait l'organisation en une multitude de cités-États, et non pas l'organisation même de la cité. Un problème analogue se rencontre dans le cas de l'Europe féodale : le politique serait seulement celle du royaume français ou du Saint Empire romain germanique, alors qu'il est évident que chacune des seigneuries banales définit un pouvoir politique en lui-même. Il ne peut y avoir de pouvoir politique que là où existe déjà un pouvoir : la question ne se pose pas pour un roi qui n'a plus qu'une autorité morale ou pour une communauté qui ne se définit que par une communion dans le culte des mêmes dieux ou par la participation aux jeux olympiques. Ce n'est donc pas au niveau de la communauté la plus large que se joue le pouvoir proprement politique, c'est au niveau *de la communauté la plus large parmi celles qui se rencontrent dans un type de société et pour lesquelles existe un pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint.*

Plus simplement : *est politique un pouvoir qui concerne la communauté la plus large pour laquelle existe un pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint.*

Nous appellerons *communauté politique* une telle communauté.

N.B. Malgré la lourdeur de ces formules il est indispensable de préciser qu'il s'agit de la communauté la plus large *parmi toutes celles pour lesquelles existe un pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint* ou encore que c'est la communauté la plus large *pour laquelle existe un pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint*. Si nous ne le faisions pas, et disions simplement *la communauté la plus large*, nous ne serions pas assurés de rencontrer un pouvoir à ce niveau. Au niveau de la communauté la plus large,

il existe ou non un pouvoir de contraindre, et il y aurait alors des sociétés avec politique et des sociétés sans politique. Cette conséquence résulte nécessairement de toute définition du politique au niveau de la communauté la plus large, sans autre précision. Nous postulons au contraire que la question du politique se pose dans toute société. Il est donc indispensable de préciser que c'est la communauté la plus large *parmi ...contraint*. Nous sommes ainsi assurés, par définition, de rencontrer un pouvoir politique à ce niveau.

Cette dernière définition semble satisfaisante. Dans chaque type de société, sont définies, de façon différente selon ces types, une multitude de communautés possibles. De toutes celles-là, nous commençons par exclure celles dans lesquelles ne se rencontre pas de phénomène de pouvoir avec contrainte directe sur les hommes: ainsi, dans notre monde moderne occidental, la paroisse, l'entreprise, le quartier, le syndicat, etc. Reste une série de communautés généralement ordonnables par le double phénomène de l'inclusion et de la hiérarchie d'autorité : ainsi dans telle société africaine, la famille et son chef, le lignage minimum et son chef, etc. Le pouvoir politique, c'est celui qui concerne la communauté la plus large reconnaissant une autorité, celui du roi dans un cas, celui des chefs de lignage dans un autre. De cette façon, nous effectuons un double tri ; ainsi, pour les exemples antiques, nous éliminons et la communauté des Hellènes et la famille, et l'absence de pouvoir au niveau le plus large et le redoutable pouvoir du père au niveau trop étroit de la communauté qu'il contrôle.

Peu importe que la taille de cette communauté politique telle que nous l'avons définie soit extrêmement variable. Ce peut être un empire lorsque règne sur une masse considérable d'hommes un seul pouvoir suprême, ou ce peut être un seul homme dans le cas du bon sauvage, de l'homme de nature cher à nos philosophes, lequel conformément à sa nature de sauvage ne reconnaît nul autre pouvoir que le sien. Mais restons raisonnables car nous savons que le pouvoir, quelque fascination que nous en ayons, est toujours relatif et le pouvoir de notre sauvage farouchement individualiste dépend du pouvoir des autres : c'est d'un équilibre entre pouvoirs qu'il s’agit même si cet équilibre joue au sein de groupes ridiculement petits au regard de Gengis Khan.

Plus grave sans doute apparaîtra le fait que notre communauté politique soit non seulement fort réduite dans le cas du bon sauvage mais encore qu'elle puisse être extrêmement instable, sinon labile. Mais c'est ainsi, et nous aurons même à insister sur le fait que certaines sociétés sans État puissent être caractérisées par cette instabilité et une sorte de scissiparité pour ainsi dire institutionnelle.

Notons enfin que nous avons défini le pouvoir politique comme *ce qui concerne* cette communauté politique et non comme le pouvoir *sur* cette communauté. Le pouvoir étant aussi le pouvoir de ne pas être contraint, ce pouvoir politique peut bien être celui *de* la communauté, non pas *sur* elle-même, mais seulement *contre* les autres.

Et si nous parlons de pouvoir au singulier, traitant du phénomène général, rien n'exclut qu'il puisse en exister plusieurs dans une même société, et même une quantité bien grande qui se contrebalancent entre eux pour une même communauté politique.

2. Les pouvoirs contre

Si nos dernières formules s'appliquent bien au pouvoir politique par excellence, il s’en faut qu'elles recouvrent tout ce que nous appelons pouvoir politique.

Tout pouvoir étant aussi le pouvoir d'être contraint et celui de ne pas l'être, en d'autres termes celui d'être soumis ou au contraire en révolte, tout pouvoir qui ne concerne pas au premier chef l'organisation d'ensemble de la communauté politique

mais qui contribue par sa soumission ou sa révolte à renforcer ou à contrecarrer le pouvoir qui concerne l'organisation d'ensemble de cette communauté, est aussi politique. Ainsi par exemple un pouvoir délégué qui, peut-être, ne concerne que telle sphère d'activité ou telle région particulière ; étant délégué, s'il émane d'un pouvoir déjà clairement politique, il a ce même caractère politique. Ainsi encore un pouvoir qui au contraire s'oppose au pouvoir suprême, ainsi celui des Huguenots après l'édit de Nantes (pour lequel on a dit que c'était un "État dans l'État"), ou bien celui de la maffia, ou encore celui de révoltés, etc.

On constatera avec satisfaction que cette nouvelle précision laisse de côté le pouvoir sur les esclaves, car ce n'est ni un pouvoir qui étend le pouvoir de l'État ni un pouvoir contre lui. C'est un pouvoir à côté, en rapport certes avec le pouvoir de la Cité, mais pas en rapport de force. Si toutefois les latifundistes entretenaient des milices privées composées d'esclaves susceptibles de contrebalancer l'autorité de l'État (le cas est classique dans la Chine antique), alors ce pouvoir deviendrait politique.

Est donc également politique tout pouvoir qui étend ou au contraire limite un pouvoir possédant déjà les caractéristiques d'un pouvoir politique.

Ou encore :

Tout pouvoir qui est en rapport de pouvoir avec un pouvoir politique est également politique.

3. Les facteurs limitants

Toutefois nous n'en n'avons pas fini avec l'extension du domaine politique. Si nous avons dit que le politique était la question du pouvoir, il s'en faut qu'il ne soit que cela.

En généralisant la remarque précédente, nous pouvons dire que tout, *et même si ce n'est pas un pouvoir*, ce qui est en rapport de pouvoir avec un pouvoir politique est politique. Par exemple une constitution, parce qu'elle limite les pouvoirs du chef de l'État et des assemblées ; c'est pourquoi on la dit à juste raison « politique ». Tout autant une déclaration comme celle des droits de l'homme, parce qu'elle limite le pouvoir des gouvernants. Ou encore, dans l'Antiquité, le fait qu'il existe des pouvoirs privés de contrainte sur les esclaves ou sur les fils : ces pouvoirs ne sont pas politiques, mais le fait qu'ils existent l'est.

Est donc également politique tout ce qui définit, précise, limite ou étend, affermit ou sape un pouvoir déjà reconnu comme politique.

Politique, définition

À l'issue de cette discussion, deux éléments sont clefs : la notion de pouvoir et celle de communauté. Ayant suffisamment défini la notion de pouvoir, il reste à définir celle de communauté qui ne pose pas de problème vu les conclusions de notre livre II (le social en général est coextensif à l'obligation ou, ce qui revient au même, à la règle). Une communauté n'est telle que du fait qu'elle a quelque chose en commun (à noter que la notion est différente de celle de groupe – défini par l'action commune – tandis qu'il n'est pas nécessaire qu'une communauté agisse en commun pour qu'elle soit une communauté). Soit :

Une « communauté » est un ensemble d'hommes qui reconnaissent le même ensemble de règles.

Définition du politique :

1° Au sens strict, est « politique » dans une société donnée ou dans un type de société donné un pouvoir qui à la fois :

- *peut recourir à la violence pour contraindre ou ne pas être contraint,*

- et qui concerne, parmi les différentes communautés qui se rencontrent dans cette société ou dans ce type de société, la communauté la plus large pour laquelle existe un pouvoir au sens précédemment défini.

C'est cette communauté qui, toujours au sens strict, est la communauté politique.

2° Au sens large, est également « politique » tout ce qui précise, limite ou étend un pouvoir tel que ci-dessus défini.

Cette définition a quelques conséquences évidentes.

D'abord, le politique n'est défini que de façon relative. En d'autres termes, les choses (sociales) ne sont pas en elles-mêmes politiques ou non politiques. La famille, qui n'est pas politique chez les Grecs, l'est dans les sociétés lignagères africaines.

Ensuite, et pour en finir avec la prétendue « nature » du politique, rappelons que toute la discussion qui précède reconnaît l'existence possible dans une société de pouvoirs qui sont de *même nature* que le pouvoir politique (pouvoir de contraindre ou de ne pas contraindre) mais ne sont pas politiques. Cette distinction ne peut être faite à propos de notre société dans laquelle personne ne peut avoir de pouvoir – pouvoir direct sur les hommes et non pouvoir médié comme le pouvoir économique – sur quiconque (du fait que les hommes sont libres) sauf précisément un pouvoir politique. C'est pourquoi la distinction n'est pas faite dans les essais de Droit constitutionnel, pas plus qu'elle n'est envisagée par les ouvrages de sociologie qui ne se placent pas dans une perspective comparative suffisamment large. Mais cette distinction s'impose dès que nous prenons en compte les sociétés antiques, tout comme elle s'impose dans le cas de l'Afrique : le maître a sur ses esclaves un pouvoir qui n'est pas politique. C'est un pouvoir au sens où il peut contraindre mais il n'est pas politique dans la mesure où il ne concerne pas la communauté la plus large.

Enfin, il s'ensuit très évidemment que la communauté politique *au sens strict* dans une société ou dans un type de société est la communauté la plus large pour laquelle existe un pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint : elle est corrélative de la notion de pouvoir politique *au sens strict*. Mais le sens large implique que les ligues, les ententes (au sens de la Triple Entente), les confédérations et autres alliances soient également politiques. On prendra garde toutefois que ces alliances, en supposant qu'elles aient lieu entre États, n'entraînent pas l'existence de communautés politiques supra-étatiques : les accords passés peuvent bien concerner les communautés de deux États (y compris la politique intérieure, l'un, par exemple, s'engageant à réprimer les insurrections dans l'autre), ces communautés restent des communautés politiques distinctes, reconnaissant des ensembles différents de règles. Il en va sous cet aspect de même pour la Ligue du Péloponnèse ou pour l'ONU. Gardons en tête que c'est seulement le couple formé par la communauté la plus large pour laquelle existe un pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint et par son pouvoir associé qui définit le politique au sens strict, c'est-à-dire le cœur du politique : il existe évidemment des pouvoirs à un niveau inférieur (pouvoirs par délégation, par exemple) et il en existe également très souvent à un niveau supérieur (ententes).

Le fédéralisme est un phénomène très différent de l'entente en ce qu'il provoque une sorte d'indécidabilité quant à la communauté politique de référence : dans le cas de l'État fédéral, les citoyens des différents États ont suffisamment en commun pour que l'on considère qu'ils forment une même communauté, tout en se différenciant les uns des autres par leur autonomie et par quelques lois qui les singularisent. On admettra dans ce cas que la notion de « communauté la plus large » n'est définissable qu'à une indétermination près : entre le niveau des États fédérés et le niveau fédéral.

NOTES ET PRECISIONS

1. Détenir un droit, détenir un pouvoir, sur un autre

« Pouvoir » s'entend au sens qui vient d'être défini, lequel exclut le sens juridique de « donner pouvoir à quelqu'un » (pour le représenter par exemple). Encore plus exclut-il l'utilisation fréquente que font les juristes du terme de pouvoir (quelquefois précisé dans ce contexte en « pouvoir juridique ») pour tenter de cerner le sens de droit (subjectif).

« Droit » s'entend au sens d'« un droit » particulier, possédé par un individu ou une personne morale, droit subjectif donc, par opposition au Droit, dit aussi droit objectif.

Détenir un droit ou détenir un pouvoir sur quelqu'un c'est évidemment disposer dans les deux cas d'une certaine puissance sur cette personne. Mais, tout aussi évidemment, ce n'est pas la même chose. A l'issue d'un engagement contractuel, par exemple, X a une dette vis-à-vis de Y. L'engagement était volontaire, mais le résultat est contraignant. L'obligation (la dette) est même garantie par l'État (la Justice). Mais le créancier ne dispose pas lui-même de moyens directs de contrainte sur le débiteur. Il n'a sur lui ni pouvoir politique, ni pouvoir au sens où nous employons le terme : il a *seulement* un droit sur lui.

Pourtant ce droit est tout à fait contraignant. Pourtant on trouve même un certain élément[10] de dépendance de X par rapport à Y. *On trouve en gros les mêmes éléments que dans le phénomène du pouvoir*. Mais cette similitude ne vaut que du point de vue de celui sur qui pèse le droit ou le pouvoir. Elle ne s'étend pas à celui qui détient cette puissance. Car si le débiteur est contraint *par le droit* que le créancier a sur lui, il n'est pas et ne peut être contraint *par* celui qui a ce droit[11].

Détenir un pouvoir, c'est toujours disposer des moyens de rendre ce pouvoir effectif. Le pouvoir dispose de la puissance exécutive.

2. Pouvoir et autorité

Il existe des autorités qui sont purement morales ; mais il n'existe pas de pouvoir qui le soit. Cette différence situe parfaitement l'écart entre les deux concepts : c'est toujours le moyen qui caractérise le pouvoir.

Lorsque le recours à la force n'est ni normal ni déterminant, on ne peut parler de pouvoir. Lorsque l'obéissance se fait sans recours à la force, pas plus : il y a seulement un phénomène d'autorité.

Seuls des acteurs (personnes, groupes ou instances) peuvent avoir un pouvoir ; l'autorité, au contraire, peut être détenue par des choses bien diverses, par une règle, une loi, une doctrine, une citation, un écrit, etc.

3. Pouvoir de décision et pouvoir d'exécution – pouvoir consultatif

Le pouvoir de décision marque, pour celui qui le détient, le fait qu'il n'est pas aux ordres d'autrui, qu'il ne dépend de personne ; cette autonomie, cette indépendance, cette souveraineté est un des aspects, et un aspect nécessaire, du pouvoir, en ce que c'est le pouvoir de ne pas être commandé.

Le pouvoir d'exécution, quant à lui, est le pouvoir de commander.

---

[10] Et seulement un certain élément de dépendance, l'obligation contractuelle ne créant pas un rapport de dépendance (ainsi qu'il a été expliqué au livre I, chap. 7, II, « La nature de l'obligation… ») tandis que le pouvoir politique implique un tel rapport.

[11] Notre exemple se plaçant, bien entendu, dans le cadre de la société moderne, le créancier antique ayant certains droits de contrainte sur le débiteur.

Tous deux sont comme les deux faces, négative et positive, d'une même réalité, d'une même essence, celle du pouvoir.

Mais ils sont également indissociables, et contre la thèse de la « séparation des pouvoirs » dans la démocratie moderne (voir aussi infra), il faut dire avec force qu'ils ne sauraient, pas seulement dans la démocratie mais de façon générale, dans aucun régime, être séparés. Le pouvoir de décision, en effet, sans le pouvoir d'exécution, n'est rien : si une assemblée prend des décisions mais n'a pas elle-même la force pour les faire appliquer ni ne dispose de forces extérieures disposées à lui obéir, c'est comme si elle ne faisait rien. Tout pouvoir de décision veut un pouvoir d'exécution qui lui soit subordonné. Inversement, si le pouvoir d'exécution n'était pas subordonné à un pouvoir de décision, il serait tout, car n'étant pas subordonné il pourrait lui-même prendre des décisions. Résumons ces remarques en disant que pouvoir de décision et pouvoir d'exécution sont soit confondus dans un même et seul pouvoir, soit, s'ils sont distincts, sont organiquement liés en ce que le second est soumis au premier.

Ce n'est que par abus de langage que l'on parle de « pouvoir consultatif ». Ce n'est pas un pouvoir dans la mesure où ce vocable de « consultatif » dit explicitement que l'on ne s'est pas engagé à exécuter ; or il n'est pas de pouvoir sans force d'exécution. Le dit « pouvoir consultatif » est tout au plus un droit.

4. Ambiguïtés autour de la notion de direction

A priori, le terme de « dirigeant » ne véhicule aucune ambiguïté : un dirigeant politique ou un dirigeant d'entreprise, dans la mesure où il dispose, même si c'est en collégialité, d'un pouvoir de décision, a le pouvoir. D'un contremaître qui dirige les ouvriers sur un chantier, dira-t-on qu'il a le pouvoir ? Bien sûr, c'est un pouvoir délégué. Comme l'agent de police, comme tous les chefs subordonnés.

L'ambiguïté naît en vertu d'une thèse extrêmement répandue qui veut que le pouvoir politique ne soit que le prolongement d'une direction technique ou organisationnelle. Elle est très connue sous la forme historique que lui a donnée Wittfogel. Mais elle est bien plus générale ; elle hante les lisières de la sociologie des organisations et de la politologie[12] ; sous sa forme la plus simple, elle s'énonce : « le pouvoir politique procède des nécessités organisationnelles ». Il faut au contraire affirmer – et nous tenons cette proposition comme si sûre que nous en ferions volontiers le principe premier de toute science du politique – que la question du politique, parce qu'il implique des rapports sociaux de dépendance et d'indépendance, n'est jamais réductible à des impératifs techniques ou organisationnels.

Prenons l'exemple d'entreprises humaines qui nécessitent une coordination parce qu'elles supposent une coopération complexe entre les hommes, par exemple une expédition guerrière ou la réalisation de grands travaux. Admettons que la nature technique de la tâche impose que quelqu'un assume un rôle de coordinateur, de direction (quant à l'exécution) et de contrôle. Les hommes reconnaissent ce fait et désignent en conséquence un homme apte à assumer ce rôle. C'est là un rôle (ou une fonction) *technique au sein d'une division technique du travail*. Soulignons-le, car, lorsque l'on

---

[12] Voici par exemple comment Burdeau (1966 : 11) présente cette thèse. Cherchant à définir le pouvoir politique, il parle d'abord d'"un ordre qui encadre les activités individuelles en vue d'un but à atteindre ...", cette dernière mention rappelant à l'évidence la définition formaliste de l'économie. Puis, insistant sur l'ordre et la discipline, il enchaîne avec la nécessité d'une "force d'impulsion" qui "stimule" la société. Enfin : "cette force, c'est le pouvoir politique". Outre le caractère clairement apologétique – pourrait-on dire – d'une telle définition, elle masque le fait que le pouvoir est un pouvoir *sur* tout autant qu'elle gomme le fait qu'il est un rapport social en en faisant le produit inéluctable de la nécessité des choses.

parle de division technique du travail, on a trop tendance à ne penser qu'à celle – horizontale – entre ouvriers en bas de l'échelle. Maintenant, ce rôle est sans doute gratifiant et la personne qui est choisie s'en trouve sans doute honorée ; tout cela implique peut-être hiérarchie, différence de statuts, privilèges et honneurs, etc. Mais ce n'est que cela *si ceux qui ont choisi cet homme ne lui ont pas conféré de pouvoir*, s'ils ont gardé leur pouvoir de décision et les moyens de ce pouvoir. Peut-on même dans ce cas dire que cet homme est un « dirigeant » ? Peut-être, mais seulement par délégation de pouvoir. Les dirigeants véritables sont ceux qui ont gardé le pouvoir de décision ; ils n'ont fait que charger cet homme d'exécuter un certain nombre de tâches, techniquement importantes ou importantes pour l'organisation d'ensemble. Cet homme est un coordonnateur. Mettons même qu'il ait plus d'importance, de notoriété, d'honneurs, etc. que les membres du conseil qui se sont bien gardés de lui conférer le pouvoir de décision ultime : il est alors, dans la microsociété que nous envisageons, le personnage principal, mais il n'a pas le pouvoir. Il aura du pouvoir si les hommes se sont démis du leur à son profit, ou s'il profite de son rôle de coordinateur pour en acquérir, s'il l'usurpe sur la base des privilèges qui lui sont déjà conférés, etc. Bref, pour que le coordinateur ait le pouvoir, il faut quelque chose de plus que la direction.

Les hommes peuvent accepter d'être dirigés par celui qui a une autorité, un savoir-faire, une expérience, etc., sans pour autant lui conférer le moyen de les contraindre. Le pouvoir, en d'autres termes, ne sort jamais directement des nécessités de l'organisation et des différences de compétence.

5. Force et violence

Le pouvoir est pouvoir du fait de la force dont il dispose. Mais cette force ne se voit que lors de ses manifestations, lorsqu'elle *force* quelqu'un ou quelque chose ; elle se voit bien dans le mouvement qu'elle imprime, dans la confrontation et la violence. Le reste du temps, elle ne se voit pas, mais n'en existe pas moins. Il en va comme en physique : ce corps pesant sur cette table ne reste à sa place qu'en raison de la force de réaction que la table exerce sur lui. Nous savons que le poids pèse mais oublions volontiers que la table exerce une force égale à celle du poids. La force peut être tranquille et immobile.

La non-violence, comme doctrine et pratique mise en œuvre par les nationalistes indiens, fut une arme efficace. En tant que contre-pouvoir, c'était un pouvoir. Et la capacité de résister au pouvoir en place, comme toute résistance, témoignait de l'existence d'une force dont la nature ne différait pas de celle mise en œuvre par l'État colonial ; seul son mode de manifestation différait. Il était comme la force de réaction de la table, dont la réalité est certaine bien qu'elle soit immobile et pratiquement invisible, visible par aucun mouvement manifeste. Au Moyen Âge, lors de la querelle des Investitures, le pape avait le pouvoir de délier les sujets de l'Empereur de leur serment de fidélité. C'était en quelque sorte le pouvoir de supprimer la contrainte étatique du Saint Empire romain germanique. Et c'était très directement un pouvoir politique, et même une ingérence dans les affaires intérieures d'un État étranger. Autant de cas dans lesquels on ne voit nulle violence, nulle contrainte, parce que ce sont des pouvoirs contre.

La force ne s'exprime qu'exceptionnellement sous forme de contrainte. C'est pourquoi, lorsque nous disons que le pouvoir politique est le *pouvoir* de contraindre, il faut comprendre *pouvoir* au double sens de moyen, possibilité ou capacité, et de potentialité et même, pourrait-on dire, de latence.

C'est d'une force potentielle dont dispose le pouvoir, d'une force *en puissance* et pas forcément en acte. Plus grande est la force, plus assurée elle est, et moins elle a besoin

de se montrer, de se manifester. La force politique, consistant en la capacité à contraindre ou à ne pas être contraint, possibilité de mettre en œuvre la violence, apparaît le plus souvent comme une force de paix.

6. Consentement et contrainte

Aucun pouvoir politique ne se fonde exclusivement sur la contrainte.

Il y a de plus un rapport dialectique entre contrainte et consentement, toute contrainte sur les uns supposant consentement de la part des autres : aucun homme n'étant seul capable de s'imposer à tout un peuple, il faut bien le consentement de certains à contraindre les autres.

Une tyrannie qui n'aurait plus le soutien de personne n'aurait plus de force de contrainte. La pire tyrannie qui ne se maintient que par la violence trouve au moins des gens qui consentent à l'exercer.

7. Problème de vocabulaire : les différents sens du terme « pouvoir » – « les trois pouvoirs »

a. Au premier sens, on entend par « pouvoir », généralement écrit avec une majuscule, « Pouvoir », le titulaire du pouvoir, l'État, le Roy, le souverain, etc. C'est aussi la sphère du pouvoir politique au sens propre. On peut parler du pouvoir exercé par le Pouvoir et le Pouvoir peut bien, dans certaines circonstances, n'avoir plus aucun pouvoir.

b. On parle également des "trois pouvoirs". C'est une distinction à l'intérieur de la sphère propre du Pouvoir (sens précédent). Ce sont des pouvoirs *particuliers* au sein d'une structure générale et *unique* qui n'est autre que l'État. Il convient à ce propos de souligner deux choses.

Premièrement, cette multiplicité *des* pouvoirs n'est pas incompatible avec l'unicité *du* pouvoir. Il y a un pouvoir d'État qui est unique, dont le titulaire est unique (c'est l'État), et pourtant il y a des pouvoirs – trois selon notre tradition – dont les titulaires sont différents, les fonctions également. Les modèles les plus proches pour comprendre cette coexistence sont la division du travail et le démembrement de la propriété (les titulaires des droits de nue propriété, d'*usus* ou d'*abusus* pouvant être différents pour un objet unique).

Deuxièmement, ces pouvoirs ne sauraient être séparés (voir supra). Sans exécutif, par exemple, il ne saurait y avoir de justice telle que nous l'entendons : « sans voies d'exécution, pas de réalité judiciaire ». Exécutif et judiciaire ne sont ni séparés ni séparables quant à leur fonctionnement. Quant à l'exécutif et au législatif, s'ils étaient véritablement séparés, il n'y aurait pas de solution autre que la guerre civile, ainsi qu'on le voit à chaque fois que le parlement prend des décisions que n'approuve pas l'armée. La dite "séparation" entre les trois pouvoirs n'a qu'une valeur de division technique à l'intérieur d'un ensemble qui ne peut pas être dissocié sans cesser d'exister. Il y a seulement des fonctions différentes occupées par des personnels différents dotés d'une certaine autonomie relative les uns par rapport aux autres. Mais un même monstre les tient tous, c'est l'État, insécable par définition.

c. On parle également du pouvoir de tel groupe social, en dehors de la sphère du pouvoir. Par exemple pour un parti politique (qui ne serait pas au pouvoir), ou pour un groupe de pression (syndicat, Église, ou même amicale d'anciens élèves). Ils n'ont pas le pouvoir politique mais une capacité, idéologique ou sociale, à influencer le pouvoir. Cette capacité sociale vient de rapports personnels de connivence, de rapports d'amitié, de camaraderie, de clientèle, etc.

8. La distinction public/privé

Nous maintenons que la distinction entre public et privé est aussi simple que celle entre le tout et la partie.

Nous maintenons cette distinction au titre de concept analytique. C'est un tout autre problème de savoir si la société étudiée fait cette distinction. Certaines sociétés font la distinction explicitement *et la soulignent* : c'est le cas de la société romaine. Mais d'autres ne la font pas du tout. Prenons par exemple une société lignagère segmentaire (non étatique) : les lignages minima sont de l'ordre du privé tandis que les lignages maxima, dans la mesure où il n'y a rien au dessus d'eux, relèvent du public. L'équilibre des forces entre ces quelques lignages maxima constitue le pouvoir politique ; il n'y a rien au dessus de ces forces et cet équilibre concerne bien la communauté dans son ensemble. Dans ce cas, la distinction public/privé est extrêmement ténue : nulle différence de nature entre le pouvoir détenu par le lignage minimum et le maximum, seulement une différence de degré. Non seulement la limite est ténue, elle est fluide et remaniable : si la tribu se morcelle selon le processus classique de la segmentation, les lignages moyens qui étaient privés deviennent publics car c'est un nouvel ordre politique qui s'est mis en place.

Ces remarques vont de pair avec la question de délimitation de la communauté politique.

Dans des sociétés fortement segmentaires il se peut fort bien qu'il soit impossible d'assigner des limites précises à la communauté politique. De simples dissensions la font éclater, la morcellent en permanence. Il n'y a pas de communauté politique stable, elle est divisible à l'infini. Il n'y a pas d'unité politique. Cette désunion est le niveau suprême auquel se joue le pouvoir : c'est bien un pouvoir politique dans la mesure où il concerne l'ensemble de cette communauté.

9. Remarque méthodologique sur la question de la légitimité

Beaucoup pensent qu'il faut mettre la question de la légitimité du pouvoir dans sa définition. C'est une erreur.

D'abord, la question de la légitimité se pose à propos de toute forme sociale, à propos de l'organisation capitaliste de l'économie ou à propos des formes de la société australienne. Or personne n'a jamais défini le capitalisme par le fait qu'il se considérait comme la meilleure organisation qui ait jamais été inventée, pas plus que l'on ne définit le système australien de parenté par le fait qu'il est censé être fondé dans le Temps du Rêve. Il n'y a pas lieu de faire différemment pour le politique.

Le problème de la légitimité n'a pas à être mentionné dans la définition car ce problème est déductible d'une loi plus générale selon laquelle toute forme sociale se donne avec son idéologie et l'idéologie est toujours légitimante. Une définition doit être la plus économe possible.

Il est inutile d'arguer que la contrainte par laquelle nous avons défini le pouvoir est rarement son moyen principal, que c'est plutôt le consentement et que celui-ci provient du sentiment de la légitimité du pouvoir. Inutile, car définir une chose n'est pas étudier les moyens par lesquels elle se réalise.

Il serait naïf enfin de soutenir que la question de la légitimité se pose de façon plus aiguë pour le politique que pour les autres domaines, parce que le politique suppose à la fois dépendance et contrainte. Naïf, car ce serait généraliser indûment un trait qui ne vaut peut-être que pour notre type de société, et quelques autres. Dans la plupart, la question de la légitimité ne se pose pas du tout de façon aiguë : ce sont, d'une part,

toutes celles où tous les hommes sont de toute façon dépendants ; ce sont, d'autre part, toutes celles où le pouvoir politique n'est pas essentiellement un pouvoir de contrainte. La question de la légitimité ne peut prendre un caractère aigu que là où le pouvoir politique contraint des hommes qui se définissent comme libres.

10. Note sur l'impôt

Un impôt est chose politique, évidemment, parce qu'il est dû du seul fait d'être sujet ou citoyen, c'est-à-dire d'appartenir à une communauté politique. Le terme « tribut[13] », qui a presque le même sens et qui véhicule la même idée de contribution *forcée*, *imposée*, s'emploie plutôt pour désigner ce qui est dû par un peuple vaincu ; comme cela n'est dû que du fait d'appartenir à ce peuple, c'est tout autant une chose politique. « Impôt », enfin, a le même sens que « contribution » quand ce mot est employé au pluriel et assorti d'un qualificatif comme « publiques », « directes », etc., avec cette curieuse conséquence que l' « imposable » devient le « contribuable », toute cette terminologie, spécifiquement française (l'anglais s'en tient à « *tax* »), provenant de la Révolution française qui a pu croire un moment que ces contributions seraient volontairement versées – et non « imposées ».

Est un impôt tout t3t[14] dû par un membre d'une communauté politique du seul fait d'en être membre et destiné à cette communauté ou à un de ses représentants officiels, c'est-à-dire à toute personne chargée (par cette communauté) d'une fonction officielle.

Tout ce qui est dû en raison d'une dépendance personnelle (par exemple, le chevage, dû par le serf à son maître), en raison d'une situation économique (par exemple, le prix du loyer de la terre dans un bail à ferme), tout ce qui est dû *à titre privé* n'entre pas dans la catégorie de l'impôt – public par définition.

La taxe se distingue (en français du moins) de l'impôt en ce qu'elle vient en contrepartie, ou est censé venir en contrepartie, d'un service rendu. C'est une taxe publique si c'est un service public, mais on conçoit des taxes privées.

L'impôt est en nature, en travail (c'est alors une corvée publique, à distinguer des corvées dues à titre personnel, qui sont privées), ou en argent.

On croit souvent que l'impôt est caractéristique de l'État. Ce ne l'est pas. Les cités-États de l'Antiquité n'ont pas d'impôt pour l'essentiel, tandis qu'inversement les chefs de village en Afrique, dans des sociétés parfaitement non étatiques du type lignager ou villageoiso-lignager, bénéficient du travail des villageois sur leur champ : c'est un impôt en travail, même s'il est apparemment librement consenti ; ce l'est parce que, si ce travail n'était pas exécuté, le chef serait en droit de le réclamer. De même chez les Kachin, le chef dit « mangeur de cuisses », parce que tout un chacun doit lui apporter la patte arrière des quadrupèdes abattus sur son territoire à des fins de sacrifice ou au cours d'une chasse ; c'est un impôt en nature. Il importe assez peu que l'on appelle ces prestations « impôts » ou « tributs », ce dernier terme étant plus fréquemment employé en anthropologie sociale.

Dans tous les cas, c'est seule l'existence d'une fonction publique qui peut faire l'impôt – qui peut le définir comme tel et qui peut le justifier. Pas d'impôt sans fonction publique. Mais la réciproque n'est pas vraie : il peut exister une fonction publique sans

---

13 Vient en fait du latin *tributum* (parce qu'il est perçu par tribu), qui est par excellence l'impôt de la Rome républicaine, dû par les citoyens.

14 Transfert du troisième type, c'est-à-dire exigible sans contrepartie exigible (cf. notre *Critique du don*, Testart 2007 : 54-5).

impôt, comme le montre l'exemple grec des magistratures, parce qu'elles n'étaient pas rémunérées, ou encore les fonctions de sachem chez les Iroquois, pour la même raison.

Chap. 2 - ÉTAT/NON ÉTAT

I. LECTURES PRELIMINAIRES

Nous commenterons seulement deux auteurs qui, outre qu'ils se situent aux deux extrêmes de l'échiquier politique, présentent cet intérêt de fournir des définitions de l'État sensiblement différentes.

Engels

Dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1972/1884), Engels ne donne pas de définition explicite de l'État et nous ne pouvons que l'inférer à partir de quelques citations significatives. Elles sont au demeurant assez rares. "L'État suppose un pouvoir public *particulier, séparé* de l'ensemble des citoyens qui le composent" (p. 103, ici comme ailleurs souligné par moi, A.T.). Le passage principal sur l'État se trouve pp. 178-179 :

"L'État n'est donc pas un pouvoir imposé du dehors à la société ... Il est ... un produit de la société à un stade déterminé de son développement ... (Suit la présentation de la théorie marxiste classique selon laquelle l'État naît de l'existence de classes antagonistes :) ... le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit ... et ce pouvoir, *né de la société*, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient *de plus en plus étranger*, c'est l'État".

(Engels entreprend alors d'indiquer les deux caractéristiques de l'État : la première est la répartition de ses ressortissants d'après le territoire. Cette caractéristique est banale. Voici maintenant le texte capital :)

"En second lieu vient l'institution d'une *force publique* (souligné par F.E.) qui ne coïncide plus directement avec la population s'organisant *elle-même* en force armée. Cette force publique *particulière* est nécessaire, parce qu'une organisation armée *autonome* (en allemand : *selbsttätig*, littéralement "qui se fait, qui se tient tout seul" ; rendu par "l'organisation spontanée de la population en armes" dans d'autres traductions) est devenue impossible depuis la scission en classes. ... Cette force publique existe dans chaque État ; elle ne se compose pas seulement d'hommes armés, mais aussi d'annexes matérielles, de prisons et d'établissements pénitentiaires de toutes sortes ...".

Trois points saillants dans ce texte. Premièrement, Engels y insiste, l'État est "un produit de la société", "né de la société". Mais il consiste en un pouvoir "particulier", un pouvoir "séparé", un pouvoir qu'Engels dit encore "étranger" et même de plus en plus étranger à la société dont il naît. Pour le comprendre, il faut le contraster avec le pouvoir dans la société non-étatique : là-bas c'est la population qui s'organise "elle-même" en force armée, de façon "autonome" ou "spontanée".

Si nous laissons de côté la première caractéristique de l'État qu'indique Engels, simple reprise sans originalité de ce qui se dit partout, et qui n'a d'ailleurs pas d'incidence sur les thèses propres d'Engels, on peut dire que l'État se caractérise principalement par cette idée de séparation. C'est une évidence pour Engels : il l'a trouvé chez Hegel pour lequel l'opposition entre État et société civile est fondamentale. La

société civile, c'est, comme dit Hegel "la sphère des besoins", celle qui est régie par le droit civil ; c'est, pour les penseurs libéraux, l'économie qui doit fonctionner toute seule pour le meilleur dans le meilleur des mondes possibles, avec une intervention minimale de l'État, lequel se contentera d'un rôle de gendarme[15]. En parlant de séparation, Engels fait référence à une idée courante et presque évidente de l'époque.

Que le pouvoir naisse de la société et lui devienne *étranger*, c'est le thème de l'aliénation, thème de jeunesse de Marx et de quelques autres hégéliens.

Enfin, le qualificatif de séparé n'est pas sans évoquer celui par lequel on comprendra vers la fin du siècle la notion de sacré, "ce qui est séparé, mis à part". Sorte de connivence entre le pouvoir et le sacré.

Dans *L'État et la révolution* (1967/1917) Lénine reprendra presque mot-à-mot le texte d'Engels que nous venons de commenter. Il y ajoute l'expression "détachements spéciaux d'hommes armés". La révolution est à l'ordre du jour, d'où l'insistance de Lénine (p. 17) sur l'organisation spontanée de la population en armes – c'est, bien sûr, le principe de la révolution. Lorsqu'il s'exprime en son nom propre, Lénine met plutôt l'accent sur le côté organisationnel : "L'État est l'organisation spéciale de la force ; c'est l'organisation de la violence pour réprimer une certaine classe" (p. 28). C'est bien une caractéristique générale de l'État, qui vaut à la fois pour celui que Lénine veut abattre et pour celui qu'il veut fonder : "Le prolétariat a besoin du pouvoir d'État, d'une organisation centralisée de la force, d'une organisation de la violence ..." (p. 30).

On ne saurait souligner à quel point la base de la théorie léniniste de la révolution et du parti gît dans la définition de l'État comme "violence organisée". De cette définition procède en effet la nécessité de la révolution comme mouvement *violent* (définition qui justifie du même coup cette violence par la violence d'en face, celle de l'État bourgeois à abattre) et tout aussi directement la nécessité du parti comme *organisation* pour combattre victorieusement cette autre organisation de la société bourgeoise qu'est l'État[16].

Max Weber

Dans *Économie et société* (1971 I : 56-59) Max Weber définit successivement :

1° Domination : "*Domination* (*Herrschaft*) signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé", formule dans laquelle le mot "chance" renvoie aux conceptions épistémologiques propres à Max Weber selon lequel il n'y a pas de déterminisme dans les sciences sociales : il n'existe

---

[15] Pour les libéraux, l'État est au service de la société civile ; tandis que pour Hegel, l'État est à la fois une idée et une force d'impulsion qui dépasse les individus et donne sens à la société civile et on pourrait dire, sans trop forcer les choses, que pour Hegel la société civile est au service de l'État. Par delà ces divergences politiques, tous partagent la même conception qui voit dans l'État du XIXème siècle une réalité séparée de la société civile. Tous s'inscrivent au sein de cette même dialectique de l'État et de la société civile.

Marx, sur ce point, se tient entièrement du côté des libéraux (l'État est au service de la société, mais celle-ci étant une société de classes, il est au service de la classe dominante) et ne s'en sépare que dans la mesure où il condamne à la fois l'État et la société alors que les libéraux approuvent et l'un et l'autre. Marx rejoint encore les penseurs libéraux dans une commune vision de la réalité étatique pour ainsi dire *posée, superposée, ajoutée au dessus* de cette société sans vraiment la modifier : c'est ce qu'il exprimera dans l'idée de superstructure. Enfin, que cette structure soit envisagée comme surajoutée à la société *sans la modifier*, c'est probablement ce qui explique que Marx ait consacré si peu d'effort à l'élucidation du politique.

[16] Lénine parle en un autre endroit de « QG » : l'État est le QG de la bourgeoisie, le parti celui du prolétariat.

que des "chances" ou des probabilités. Le concept de domination est très large, n'ayant d'autre contenu que celui du commandement (corrélat de l'obéissance), débordant largement la sphère du politique ; Max Weber parle de domination à propos du père de famille. Enfin, "le fait de la domination n'est absolument pas lié à l'existence d'une direction administrative ni à celle d'un groupement".

2° Groupement politique : "Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *politique* lorsque et tant que son existence et la validité de ses règlements sont garanties de façon continue à l'intérieur d'un territoire *géographique* déterminable par l'application et la menace d'une contrainte *physique* de la part de la direction administrative". Définition du politique qui semble assez proche de celle que nous avons adoptée, pour l'essentiel, à savoir la référence à la contrainte. Pour le reste, cette définition nous semble beaucoup trop restrictive. Le problème principal vient de ce que Max Weber définit le groupement politique comme un cas particulier de groupement *de domination*, ce qui ne lui permettra pas de penser le politique dans les sociétés sans État – sujet qui n'est d'ailleurs pas au cœur de la réflexion de M. Weber, celui-ci étant beaucoup mieux informé des questions historiques que de l'ethnologie.

3° L'État : "Nous entendons par *État* une *entreprise* politique de caractère *institutionnel* lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le *monopole* de la contrainte physique *légitime* ". Dans la suite du texte, M. Weber emploiera autant violence que contrainte, si bien qu'on peut parler de l'État comme d'un "monopole de la violence", formule qui a généralement été retenue par les commentateurs.

Cette définition est complexe et requiert d'assez nombreux commentaires.

En premier lieu, sa formulation, tout comme l'ordre de l'exposé, montrent suffisamment que l'État ne se définit que comme un *cas particulier* à l'intérieur du politique. Le politique c'est le recours possible à la violence, l'État c'est le monopole de ce recours. M. Weber ne confond pas[17] les deux concepts – nonobstant notre précédente critique sur le lien qu'il fait entre politique et domination.

M. Weber, toutefois, ne donne de précisions sur le politique qu'après avoir défini l'État. "La violence n'est naturellement ni l'unique moyen ... ni même seulement le moyen normal d'un groupement politique". Cependant, la menace ou l'application de cette violence "en est assurément le moyen *spécifique* (c'est M.W. qui souligne) et partout elle est, en cas de défaillance des autres moyens, l'*ultima ratio* ". Nous sommes parfaitement d'accord avec cette précision, tout comme avec la suivante. Il est impossible de définir le politique par les fins poursuivies, lesquelles sont, ainsi que le remarque M. Weber, extrêmement diverses : "C'est pourquoi on ne peut définir le caractère "politique" d'un groupement que par le *moyen* ... qui ne lui est pas propre à lui seul, mais qui lui est certainement spécifique et indispensable du point de vue de son essence, à savoir la violence"[18]. Voilà donc pour le rapport (général) entre violence et politique (également en général).

La spécificité de l'État, c'est le monopole de la violence. La formule a plu et a été beaucoup citée. À part ce terme de "monopole" qui est entièrement nouveau, l'idée ne

---

[17] Il est étonnant de constater qu'un texte aussi connu et célèbre que celui de Max Weber sur la définition de l'État donne lieu chez d'innombrables commentateurs à la confusion entre État et politique : selon eux, Max Weber définirait le politique par le monopole de la violence.

[18] Cette dernière remarque conduit directement M. Weber à récuser l'usage courant qui parle de parti "politique", par exemple, alors qu'il s'agit de groupe n'utilisant pas la violence. Leur rôle est d'influencer l'activité d'un groupement politique (cf. notre remarque 7 au chap. précédent), et M. Weber propose de dire qu'un tel groupe est "orienté politiquement".

fait que reprendre une longue tradition présente chez les publicistes allemands du XIX^e^ siècle. Citons seulement Jhering, dans *Der Zweck im Recht* (1880) : "Le caractère de l'État est d'être une puissance supérieure à toute autre volonté se trouvant sur un territoire déterminé. Cette puissance est et doit être pour qu'il y ait un État, une puissance matérielle, c'est-à-dire la puissance en fait supérieure à toute autre puissance existant sur le territoire considéré. *Toutes les autres conditions de l'État se ramènent à cette condition qu'il soit une puissance matérielle supérieure* " (souligné par moi). Ou encore Jellinek, dans son *Allgemeine Staatslehre* (1900) : "Le pouvoir de l'État est un pouvoir auquel on ne peut pas s'opposer. Gouverner signifie commander sans condition et avoir la faculté de faire exécuter ses ordres *par la contrainte* ". Sans oublier sur ce sujet celui qui fut le maître de tous, Hegel qui définit la puissance étatique comme "la capacité d'assurer le respect de ses ordres sans qu'il y ait à considérer si celui qui s'y soumet le fait volontairement" (tous ces auteurs cités d'après Boutet 1991 : 175)[19].

L'idée du monopole est donc reprise d'une longue tradition à la fois philosophique et juridique qui ne se soucie ni d'histoire ni d'ethnologie mais seulement de la forme moderne de l'État. Or, elle ne s'applique visiblement pas en dehors de cette forme – ce sur quoi nous aurons à revenir. M. Weber est trop au fait des réalités historiques pour ne pas le savoir. Dans sa note 3, il mentionne la violence exercée dans le cadre de la cité antique par le père sur les enfants et sur les esclaves. Comment justifie-t-il l'exclusion de ce cas ? "Il convient de définir le concept d'État conformément à son type moderne". Nous ne voyons absolument pas pourquoi. Une définition qui se veut générale de l'État ne peut pas se centrer sur un type ou un autre. La position de M. Weber – mais c'est là une remarque générale que nous ferions sur son œuvre – nous paraît d'ailleurs fortement entachée d'ethnocentrisme. Nous aurons à revenir en détail sur cette critique parce que, même si la formule du monopole nous paraît inadéquate, elle traduit bien une réalité qu'il s'agit seulement de cerner plus adéquatement.

M. Weber parle de contrainte *physique* par opposition à une contrainte *psychique*, laquelle serait caractéristique des groupements et entreprises hiérocratiques ; il fournit à ce propos une définition de l'Église strictement parallèle à celle de l'État en remplaçant *contrainte physique* par *contrainte psychique*. Celle-ci s'exerce par "dispensation ou refus des biens spirituels du salut". Il y a là, à notre avis, bien des erreurs et des imprécisions. D'abord, nous l'avons déjà dit, les États utilisent des formes *psychiques* de contrainte qui sont tout aussi efficaces que les autres. En second lieu, la référence à la notion d'Église, sans autre précisions, est tout à fait mal venue car elle évoque irrésistiblement l'Église catholique laquelle a été, presque tout au long de son histoire, très directement un pouvoir politique et un pouvoir politique très fort, affrontant les États. Enfin, la référence au "salut" ne peut concerner que certaines religions (celle dites "de salut") ; il n'est d'ailleurs pas évident que l'idée de dispensation de biens spirituels soit présente dans toutes les religions, etc. En bref, une définition de la contrainte hiérocratique et de la notion d'Église ne peut être parallèle à celle de l'État que parce que sa référence implicite n'est autre qu'une Église elle-même organisée sur le modèle de l'État et parallèlement à lui.

II. ANALYSE ET (PREMIERE) DEFINITION DE L'ÉTAT

---

[19] Du côté des Français, mais postérieurement à Max Weber, citons encore Passerin d'Entrèves (cité par Chevallier 1983-84 I : 224, n.) pour qui le trait caractéristique d'un État est "d'être une organisation dotée de la capacité *d'exercer et de contrôler l'usage de la force sur un peuple déterminé et dans un territoire donné*".

Nos auteurs sont d'accord sur le phénomène de la force, de la contrainte ou de la violence, en tant qu'il s'agit bien d'un phénomène qui caractérise l'État. Il s'agit seulement de préciser ce phénomène, au moyen des trois thèmes qui sont apparus lors des discussions précédentes : l'organisation, la séparation, le monopole.

1. Une violence organisée

Dire que la violence de l'État est organisée, c'est dire d'abord qu'elle est soumise à un ordre ou à une hiérarchie ; sa mise en œuvre est contrôlée, placée sous une direction unique, centralisée. C'est dire aussi qu'elle est latente, en puissance, retenue : puissance en réserve, force de dissuasion. Elle est donc doublement contrôlée et s'oppose à la violence inorganisée, au désordre de la rue, à l'émeute, au brigandage, etc. La force dont dispose l'État prend même l'aspect d'une force de paix.

Mais cet aspect parfaitement évident n'est nullement caractéristique du pouvoir politique étatique. Certainement c'est une caractéristique de la violence étatique par opposition à celle de la rue, *mais seulement au sein d'une société étatique* : dans une telle société, toute violence qui n'est pas celle de l'État est généralement tenue pour illégale, elle éclate en dehors des cadres réguliers de la vie civile et elle doit forcément apparaître sous forme de désordre. L'opposition organisé/inorganisé est interne à la société étatique, elle est utile à un révolutionnaire comme Lénine dont le problème est de transformer la violence spontanée des masses en violence organisée sous la direction du parti, transformation qui prend forcément place au sein d'une société *déjà* étatique ; elle est sans pertinence pour une perspective comparative dont le premier souci est de dire ce qu'est une société étatique *par opposition* à une société qui ne l'est pas.

Et il serait naïf de penser qu'il suffirait d'enlever l'État à une société étatique pour obtenir une société non-étatique. Celle-ci n'est pas caractérisée par l'inorganisation, elle l'est par une organisation différente de celle à laquelle la familiarité avec l'État nous a habitués. La société étatique a ses règles, ses lois, ses coutumes. Elle connaît certaines formes de mises à mort régulières de ceux qui ont commis des manquements graves ; la vengeance a ses lois propres, et c'est un mode de régulation de la violence : il existe enfin des règles de composition, des coutumes de règlement des conflits, etc. Aucune société n'est possible sans organisation de la violence. Aussi est-il inutile de dire que la violence de l'État est organisée, on ne ferait qu'énoncer une banalité, il faut répondre à la question : quelles sont les modalités spécifiques de l'organisation étatique de la violence ?

Chacun des auteurs que nous avons précédemment envisagés, Engels et Max Weber, fournit une réponse.

2. Une force séparée

Nous connaissons celle d'Engels : c'est le fait que la violence soit organisée *séparément* qui est spécifique de l'État. Nous avons noté ces formules qui reviennent sous sa plume : "un pouvoir particulier, séparé".

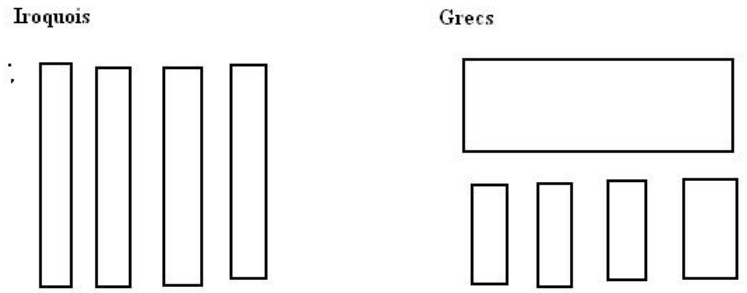
Séparé *de* quoi ? "... *de* l'ensemble des citoyens qui composent (l'État)".

Séparé *en* quoi ? *en* ce que l'organisation de la violence par l'État "ne coïncide plus directement avec la population *s'organisant elle-même* en force armée", en ce qu'elle ne coïncide plus avec "l'organisation *spontanée* de la population en armes". Mais comment entendre que cette organisation soit « spontanée », soit le fait de la population « elle-même » ?

Engels est peu explicite. Il fait certes référence à l'opposition État/société civile, base de toute la pensée libérale et clef de la philosophie du droit de Hegel. Il nous semble

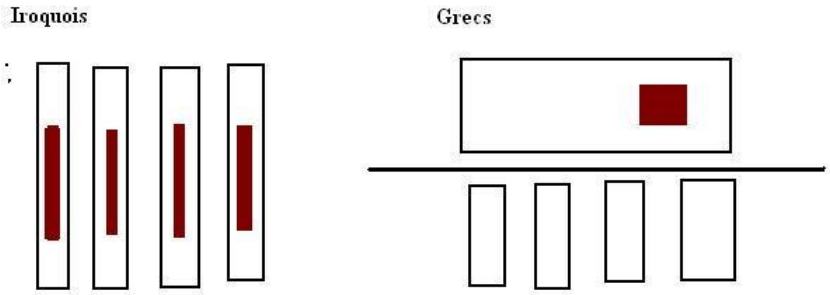
toutefois qu'Engels dépasse cette opposition juridico-philosophique en ce qu'il parle très directement de la force armée d'une société, de ce que cette force serait différemment organisée dans une société sans État et dans une société avec État. Cela correspond bien à notre définition du politique comme force de contrainte, comme recours possible à cette force. Mais par quoi se caractérise l'organisation étatique de cette force ?

Reconnaissons encore une fois qu'Engels n'explicite pas sa position. Nous pensons que les phrases presque sibyllines que nous avons citées ne sont compréhensibles que replacées dans le contexte global du livre qui, comme l'on sait, se veut un exposé, à peine modifié par quelques ajouts marxistes, des découvertes de Morgan et en particulier de sa découverte de l'importance de l'organisation gentilice dans la société primitive. Mettons donc que ce soit seulement l'organisation des Iroquois qui permette de comprendre les formules d'Engels. Comme il situe l'apparition de l'État aux temps de la Grèce archaïque (on ne connaît pas encore à cette époque la civilisation mycénienne), conformément à sa présentation, nous contrasterons donc Iroquois et Grecs anciens. Les premiers sont organisés en gentes (nous dirions aujourd'hui : en clans) ; les seconds également (le *genos* grec correspondant à la *gens* romaine). Mais au-dessus des premiers, il n'y a rien, si ce n'est la tribu qui n'est *rien* d'autre que l'ensemble des gentes ; au-dessus des seconds, il y l'État, qui n'est en aucune façon l'ensemble des gentes et n'est d'ailleurs nullement organisé sur leur modèle :



L'organisation politique des Grecs est "séparée" des citoyens ou des groupes (gentes) qui partagent la société en ce qu'aucun de ces groupes particuliers ne contrôle l'organisation de l'État qui est bien une organisation "à part", sur un autre mode, de l'ensemble des citoyens. L'organisation étatique ne "coïncide" plus avec l'organisation gentilice. Tandis que chez les Iroquois, il n'y a rien d'autre que l'organisation gentilice, qui est l'organisation sociale ordinaire de tous les jours et en même temps l'organisation politique : les deux "coïncident".

Mais cela ne suffit pas. Ce qu'Engels ne nous dit pas lorsqu'il contraste les deux sociétés, faisons-le apparaître en rouge. C'est la force. Chez les Iroquois elle appartient à chacune des gentes et les forces armées des Iroquois ne sont rien d'autre que l'ensemble de ces groupes en armes, "l'organisation spontanée de la population en armes", spontanée parce qu'il n'est besoin pour son organisation de rien d'autre que l'organisation ordinaire qui régit la vie sociale iroquoise ; chez les Grecs, au contraire, les gentes ne disposent plus de leur violence et seule l'organisation étatique peut mettre en œuvre la force :



L'organisation de la violence est bien "séparée" dans la société étatique, ce que traduit sur la figure la barre de séparation. Ce qu'Engels n'explicite pas, mais nous donne déjà largement à entendre par ses formules et le contenu d'ensemble de son livre, nous le formulerons de la façon suivante : dans une société étatique, et c'est ce qui la caractérise en tant qu'elle est étatique, les groupes dont est composée cette société *n'ont plus accès à la force dont ils sont capables, ne disposent plus de leur propre violence.*

Nous pouvons désormais dire en quoi consiste cette "séparation" : c'est celle des groupes d'avec leur violence. Et pourtant, bien sûr, c'est de cette violence qu'est faite celle de l'État. "L'État naît de la société", comme dit Engels, et la violence dont l'État est capable ne provient de nulle part ailleurs. La force de l'État n'est autre que celle qui provient d'une société dans un certain état de son développement technique, elle n'est autre que celle des hommes dont se compose la société ; il serait donc inexact de dire que la violence des groupes, des particuliers, ou de la société civile est supprimée lorsqu'existe un État, car elle persiste, mais organisée *séparément, stockée à part,* constituant, pourrait-on dire, un domaine *réservé*. La force de l'État n'est autre que celle de la société, mais ôtée à cette société, transférée sur cette forme "particulière" qu'est l'État. Cette opération de retranchement, par laquelle la société est dépossédée de sa force, laquelle lui devient – comme dit Engels – "étrangère", constitue la société civile en tant que telle. L'essence de l'État gît toute entière dans cette séparation.

Par contraste, une société non-étatique est une société dont les groupes qui la composent ne sont pas séparés de leur violence, c'est une organisation dans laquelle chacun des groupes dispose de la violence qu'il est capable de mettre en œuvre. Cela ne les empêche pas de mettre cette violence en commun, mais cela ne les y contraint pas non plus. Nous dirons que dans l'organisation étatique la société ne dispose pas de la violence dont elle est *capable en fait* parce que seul l'État en est *capable en droit*. C'est cette "capacité" de droit à disposer qui constitue le pouvoir de l'État.

N.B. 1 Notons que toute cette conceptualisation est parallèle à celle de la force de travail dans le marxisme. La force de travail est par définition indissociable matériellement et physiologiquement de la personne du travailleur : mais dans le salariat, le salarié qui a vendu sa force de travail au capitaliste n'en dispose plus (au sens juridique de « disposer »). C'est le capitaliste qui en dispose, et donc la fait travailler comme il l'entend, et en récolte légitimement les fruits. Le travailleur se trouve donc de ce fait *séparé* de sa propre force de travail ; mais il convient d'entendre cette « séparation » en un sens social et juridique, le seul qui ait un sens. Ces distinctions sont également très proches de l'idée de « séparation du travailleur d'avec ses moyens de production » puisque le premier de ces moyens, c'est la force de travail.

N.B. 2 La question de savoir quels groupes disposent de leur violence dans telle ou telle société non-étatique est évidemment une de ces questions clefs que nous ne pouvons même pas aborder ici, dans le cadre de cette introduction. Elle renvoie à

l'ensemble de l'organisation sociale – avec laquelle elle "coïncide", comme dit Engels – et nous pouvons, de ce seul fait, déjà supputer que la question du politique est autrement complexe dans ces sociétés non-étatiques que dans les étatiques dont le caractère "à part" et pour ainsi dire spécialisé permet une certaine simplicité. Pour le moment, notons seulement que ceux qui disposent de leur violence peuvent être des groupes, gros ou petits, ou même des individus – cela ne change rien au raisonnement. Ce peut être n'importe quel type de groupement, par exemple des classes au sens marxiste, et nous retrouvons ainsi le raisonnement qui est à la base de la théorie marxiste de l'origine de l'État : sans État, les classes disposeraient de leur violence et ce serait la guerre civile ; l'État, au contraire, non seulement parce qu'il se prétend au-dessus des classes mais bien plutôt parce qu'il empêche les classes d'accéder à leur violence, est indispensable à la perpétuation de la société de classes.

3. Le monopole de la contrainte

À la question des modalités spécifiques de l'organisation étatique de la violence, Max Weber répond par sa célèbre formule du "monopole". Elle est de celles qui ont le plus frappé les imaginations, beaucoup plus en tout cas que celles d'Engels. Elle est d'ailleurs assez jolie, mais ne saurait nous satisfaire.

L'existence des esclaves dans les cités antiques, à l'encontre desquels le maître dispose du droit le plus absolu d'utiliser la violence, constitue une première objection. La violence que le *pater* peut exercer contre le *filius* (sur lequel le père a droit de vie et de mort, *jus vitae necisque*) en constitue une seconde. Mais il y a plus. S'il n'y avait que cela, on pourrait dire que cette violence non-étatique ne s'exerce qu'à l'égard de dépendants, de l'esclave qui n'est pas libre, du fils qui est libre mais *alieni juris*. Or la violence peut s'exercer tout autant à l'encontre d'hommes libres et *sui juris*, d'hommes complètement libres, donc, de citoyens à part entière. Il faut à ce propos ouvrir une longue parenthèse sur l'organisation judiciaire à Rome.

Elle est fort complexe et encore largement controversée. Il n'entre pas dans notre dessein d'exposer la question dans son ensemble, ni dans ses détails, encore moins dans son évolution sur la très longue période – presque un millénaire – de l'histoire romaine. Nous ne commenterons que les *legis actiones* (actions de la loi), fondées dans les XII Tables, fondées donc dans un des documents les plus anciens et les plus solennels aux yeux des Romains eux-mêmes. Ce sont des actions ouvertes aux particuliers, des moyens légaux auxquels ils peuvent avoir recours pour faire valoir leurs droits. Une de ces actions, une des plus importantes, est appelée *manus injectio*, littéralement "mettre la main sur" quelqu'un. Elle intervient dans plusieurs contextes. Après un procès qui oppose deux parties privées, après le jugement rendu, "le gagnant pourra contraindre le perdant à exécuter" (Gaudemet 1982 : 421) et il peut le faire au moyen de la *manus injectio*, laquelle est donc, dans ce cas (nous verrons l'autre cas ultérieurement), une procédure d'exécution des jugements. Voici quelles en sont les formes. Première phase, qui commence trente jours au moins après le prononcé de la sentence, le gagnant fait comparaître son adversaire devant le magistrat (*in jus ducito* : il le "mène" devant le magistrat – soulignons : ce n'est ni un huissier, ni la police qui le "mène", ni aucun représentant officiel de l'État, c'est le particulier qui a gagné le procès) ; en présence du magistrat, il "met la main sur lui" en rappelant solennellement la cause de la dette, la condamnation, le défaut d'exécution de paiement ; si le débiteur ne paie pas ou si personne ne se porte garant à sa place – ce que constate le magistrat qui prononce alors une *addictio* – le créancier peut désormais l'emmener chez lui et le garder en prison (*carcella* : c'est une prison privée, il n'y a d'ailleurs pas de prison publique pendant la

période républicaine). Deuxième phase : pendant soixante jours, le débiteur peut y être chargé de chaînes dont la loi des XII Tables stipule qu'elles ne peuvent excéder 15 livres ; elles obligent également le gardien à fournir au moins une livre de farine par jour à son prisonnier – ce qui montre bien que celui-ci, ayant des droits, n'est pas encore un esclave, ce que montrent encore d'autres dispositions de la loi : le créancier doit conduire son prisonnier à trois marchés successifs où il proclamera à haute voix la dette et son montant de façon à faire connaître la situation à ceux qui seraient disposés à libérer le débiteur en rachetant sa dette. Troisième et dernière phase qui ne s'ouvre donc qu'après ce délai de soixante jours d'incarcération : le créancier a désormais tous les droits sur son débiteur, il peut le vendre comme esclave (*trans tiberim*, au delà du Tibre, disposition qui vaut pour tous ceux qui étaient anciennement citoyens), le garder comme esclave et le faire travailler pour son propre compte, ou il peut encore le mettre à mort – avec cette curieuse disposition des lois des XII Tables, et dont le sens reste discuté, qui autorise, en cas de mise à mort et de pluralité des créanciers, ceux-ci à se partager le cadavre. Tout cela[20] ne laisse donc aucun doute sur la possibilité tout à fait légale d'une utilisation privée de la violence.

Encore que le cas que nous venons de résumer n'ait lieu qu'après jugement, il suppose l'intervention d'un magistrat, c'est une procédure *in jure*, une procédure se déroulant – comme y insiste un juriste comme Gaius – en présence de l'autorité judiciaire. Il suppose le contrôle par la cité. Il en va ainsi dans la plupart des actions légales. Mais pas dans la *pignoris capio*, prise de gage, qui intervient dans des circonstances tout à fait particulières qu'il n'est pas nécessaire d'examiner ici, mais qui consiste simplement pour le créancier, s'il s'estime tel, à s'emparer d'un bien de son débiteur. Quant à la *manus injectio*, elle peut intervenir également en tant que *manus injectio vocati* qui – toujours selon la loi des XII tables – permet au demandeur d'obliger son adversaire à comparaître : le rencontrant dans un lieu public, il l'appelait en justice : "*in jus te voco*" et il peut s'en saisir (*manus injectio*) et le traîner de force devant le magistrat. Ici encore, cette façon de mettre la main sur quelqu'un a lieu *avant* tout jugement, avant et sans intervention d'un magistrat ou de quelque autre autorité. Enfin, il faut citer la perquisition *lance licioque* (laquelle n'est pas une *legis actio)* qui autorise celui qui s'est fait voler à s'introduire chez le présumé voleur pour y découvrir ce qui lui a été dérobé. Enfin, on ne s'étonnera pas, sachant qu'un débiteur peut être réduit en esclavage ou découpé en morceaux, qu'un voleur pris en flagrant délit puisse être frappé de verges ou même mis à mort s'il s'agit d'un esclave ou si le vol a été fait de nuit et à main armée : ce n'est pas du tout un droit de légitime défense comme chez nous, c'est un droit privé de punir[21].

De ces quelques notes, il faut assurément conclure que l'État romain n'avait en aucune façon le monopole de la violence. La violence privée est d'un emploi général et cela ne doit pas nous surprendre : il ne peut en aller autrement dans une société fondée sur l'esclavage, il faut forcément que les maîtres disposent d'hommes à leur solde, de milices privés, de "gorilles", de gens disposés à leur obéir et à contraindre les autres, par la force au besoin, et peu importe que ces milices soient composées de serviteurs,

---

20 D'après Girard 1929 II : 1041-1045 ; Gaudemet 1982 : 421-424.

21 Pour l'ensemble du paragraphe, Girard 1929 I : 435 ; II : 1030, 1032 n.2 ("Celui qui veut intenter un procès à un autre s'arrange pour le trouver hors de chez lui et le somme de le suivre devant le magistrat. Alors le sommé est obligé de suivre l'auteur de la sommation. S'il résiste, le demandeur prend des assistants à témoins, puis il le saisit et il l'entraîne de force " :... *manum endo jacito* – il met la main sur lui.) ; 1040 (sur la *pignoris capio*, "saisie faite sans jugement par le créancier ...") ; I : 434 (sur les droits de la victime en cas de vol) ; voir aussi Gaudemet 1982 : 405, 424-425.

d'esclaves, de clients ou d'hommes de mains sans foi ni loi. Le monde romain ancien a un aspect maffieux, comme le souligne Paul Veyne. L'organisation judiciaire de Rome est la traduction systématique – et, devrions-nous dire, systématiquement légalisée – de cet état de fait. D'une part, nul ne peut faire valoir ses droits s'il n'en a les moyens. D'autre part, les gens importants, qui ne vont jamais sans escorte, ont les moyens de faire valoir leurs droits et n'ont nul besoin de recourir à la force étatique. La conséquence en est la faiblesse ou l'inexistence de la police dans la Rome républicaine. L'autre conséquence est que l'on peut se faire justice soi-même, principe si contraire au nôtre mais qui est largement attesté pour l'ancienne Rome. C'est seulement l'Empire qui mettra fin, et encore bien tardivement, à ce principe. Ce même Empire qui limitera la violence faite aux esclaves, non par souci humanitaire ainsi qu'on le dit trop souvent, sous l'influence de la pensée stoïcienne ou du christianisme, non pas pour le bénéfice des esclaves, mais pour le sien propre, pour mieux asseoir son pouvoir en arrachant à la société civile les autonomies qu'elle conservait, afin de se réserver le monopole de la violence. Mais l'Empire tend vers un autre type d'État que celui de la cité antique, ce qui vaut pour lui ne vaut pas pour elle : au moins est-il clair que la *civitas* romaine, au temps de la République et pendant longtemps encore durant la période impériale, n'eut aucunement le monopole de la violence[22]

Et pourtant c'était un État. Pourquoi ? Parce la violence privée, en dépit de son extension, ne s'exerçait que dans des cadres définis et tolérés par l'État. La violence contre l'esclave ou contre le fils ne s'exerce que dans le cadre de la famille, la *familia* romaine ou l'*oikos* grec étant des groupes parfaitement reconnus par les cités-États de l'Antiquité et au sein desquels ces États n'interviennent pas : ainsi les délits commis au sein de la famille ne sont pas susceptibles d'être portés devant un magistrat, ils relèvent de la justice du paterfamilias[23]. Ces pouvoirs accordés aux familles ne menacent pas le pouvoir de l'État-cité ; lorsqu'ils le feront, au cours des guerres civiles, ce sera la fin de cette forme d'État. Quant à la violence privée qui s'exerce du fait de l'organisation judiciaire, elle ne le fait que dans le cadre de ce qui est bien appelé *les actions de la loi*, elle ne s'exerce que dans le cadre de lois reconnues et édictées par l'État, celles des XII tables ou celles édictées chaque année par les préteurs lorsqu'ils prennent leurs fonctions. Il existe bien un droit de se faire justice soi-même, mais ce droit est étroitement surveillé et contrôlé par l'État. La *manus injectio* a pour but d'exécuter une sentence approuvée par un magistrat ou d'amener un présumé débiteur devant ce même magistrat ; mais c'est le magistrat qui contrôlera le bien-fondé de cette présomption. De même pour les autres *actio leges* ou même pour la perquisition *lance licioque*. L'État est toujours présent, en arrière-plan. Que l'on considère la violence intra-familiale ou celle extra-familiale, donc, cette violence privée qui nous impressionne tant par sa gravité (pouvant aller jusqu'à la mort) et par son extension, néanmoins, est toujours encadrée.

En d'autres termes, et pour reprendre les expressions qui étaient les nôtres à la fin de notre discussion d'Engels, *les groupes privés ne disposent de leur violence que jusqu'à un certain degré*, un degré toléré par l'État. Et ils n'en disposent ainsi que dans des affaires privées qui les opposent à d'autres parties également privées. Pour les affaires publiques, pour les affaires de la cité, de la chose publique (*respublica*), ils n'en disposent aucunement : l'organisation de la force armée est entièrement entre les mains de la République, et nul ne peut se soustraire impunément à l'ordre de mobilisation

---

22 Il en va probablement de même des cités-États grecques, mais il serait trop long ici de le montrer.

23 Girard 1929 I : 420, 422.

décrété par les assemblées. Ceux qui manquent à l'appel, tout comme les déserteurs, sont punis de mort par les consuls, chefs suprêmes des armées qui disposent sur leurs hommes du droit de vie et de mort. La *civitas* romaine dispose bien d'une force *séparée*, sans commune mesure avec celle que peuvent mettre en œuvre les particuliers et les groupes privés, et c'est ce qui la définit comme État.

L'État romain, d'ailleurs, n'est nullement exceptionnel en ce qu'il autorise une certaine violence privée. Le même phénomène se retrouve pour les cités grecques (l'esclavage, et sans doute une organisation judiciaire analogue à celle de Rome), dans le cas de la Chine antique (où se rencontre également l'esclavage et le droit de vie et de mort sur le fils, quoique rapidement et fortement combattu par le pouvoir central), dans le cas des États ou des principautés médiévales (avec une guerre privée entre les seigneurs qui persiste longtemps), mais l'exemple est faiblement probant dans la mesure où la plupart des historiens et des juristes considèrent que l'État a disparu pendant cette période, dans une multitude de sociétés africaines (la vengeance y étant encore possible) que les anthropologues ont pourtant l'habitude d'envisager comme des États. L'exemple des Banyoro permet d'ailleurs de retrouver les termes de notre précédente conclusion à propos de Rome : la vengeance est permise entre les grands du royaume, mais elle est soumise à l'autorisation préalable du roi (Oberg 1964 : 114, 115, 117). On voit donc tout ce qu'il y aurait de faux à faire une corrélation trop stricte entre l'interdiction de la vengeance privée et l'apparition de l'État. Certes une telle interdiction implique à coup sûr l'existence d'un État – les groupes ne disposant plus de leur violence –, mais la réciproque n'est pas vraie : de nombreux États tolèrent encore la vengeance et se bornent à l'encadrer, à la limiter, à la soumettre à un ordre supérieur fondé sur une force sans commune mesure avec celle mise en œuvre dans une simple vendetta.

Concluons que c'est le monopole étatique de la violence qui constitue, selon toute apparence, une exception : la formule de Max Weber ne s'applique en toute rigueur qu'à la forme moderne de l'État, ou au type d'État qui le précède immédiatement, l'État absolutiste de notre histoire occidentale. Ce ne peut en aucune façon être un critère général de l'État. Mais partout où nous en voyons un, nous voyons aussi qu'il a organisé à part une force *telle qu'aucune autre émanant de la société ne puisse lui résister.* À cette condition, il peut laisser subsister certaines formes de violence privée, des formes subsidiaires. Ce n'est pas l'exclusivité du recours à la force qui fait l'État, c'est seulement le fait que cette force soit *la plus grande*[24].

4. La violence « légitime »

Dans chacune de ses deux formules, pour définir l'État et pour définir l'Église, Max Weber indique « légitime » : « … le monopole de la contrainte … légitime ». Comment interpréter cette insistance alors même qu'il ne mentionne pas la légitimité pour les « groupes de domination politique » ? Sur ce sujet il existe en gros deux écoles : la française, que l'on peut dire « idéaliste » (avec une croyance jamais vraiment démentie au droit naturel), qui commence par le droit, l'État étant légitime du fait qu'il est conforme au droit ; l'allemande, que l'on peut dire réaliste, qui a toujours considéré que

[24] Nous reprenons la formule de Duverger (1960 : 60) : "L'État ... dispose de *la plus grande force matérielle* pour faire exécuter ses décisions. [...] Disposant seul ou à peu près des polices et des armées modernes, l'État ne rencontre en face de lui aucune communauté qui puisse lui opposer une force matérielle équivalente". La même formulation se rencontre déjà chez Duguit, dont le positivisme sociologique le rend très proche de l'École Française de Sociologie : "L'État apparaît dès qu'il existe dans un groupe donné, un ou plusieurs hommes, qui détenteurs *d'une plus grande force* ... obtiennent l'obéissance des autres hommes" (souligné par nous, cité par Boutet 1991 : 191).

l'État, c'est-à-dire la force, était premier, le droit se définissait par lui, ce qui est de droit étant – comme par un axiome – ce qui émane de l'État. La question est cruciale pour les rapports entre droit et État.

Notre position est la suivante. D'un côté, nous rejetons l'école française dont les concepts, purement philosophiques, paraissent étrangers aux sciences sociales (ou, ce qui revient au même, au droit positif). Est « légitime » ce qui est considéré comme conforme au droit et à l'équité, ce qui est juste, justifié. Chaque société, chaque période historique, chaque type de société a, sur ce sujet, sa conception qui n'est pas celle des autres. Le pillage était considéré comme légitime par les Romains ; il ne l'est plus à l'époque napoléonienne. Même remarque pour l'esclavage, qui, dans la conception ancienne, relève du « droit des gens » (les gens, en latin, dont un des sens, celui utilisé ici est : les nations – le droit des gens est donc le droit partagé par toutes les nations) et est donc évidemment légitime dans l'Antiquité. Rien ne sert donc d'invoquer un « droit naturel », qui n'est à vrai dire que la morale ordinaire de la société moderne : chaque époque a sa morale, et tient pour justes les règles de droit qu'elle a adoptées. Mais toutes les règles de droit, toutes les dispositions légales, tous les gouvernements sont-ils légitimes ? Assurément non, et c'est ce que ne parvient pas à expliquer la thèse allemande.

Personne ne semble avoir mis en doute l'existence de dominations *de fait* ou de pouvoirs politiques *de fait*. Il faut admettre pareillement des États ou des formes de gouvernement qui sont pareillement *de fait*, et ne sont pas nécessairement légitimes – ce qui ne veut rien dire d'autre que : ils ne sont pas tenus pour légitimes par ceux sur lesquels ils pèsent, ils ne le sont pas selon la morale de l'époque, selon l'opinion qui domine dans une culture ou un ensemble de cultures. Il en va de l'État comme de toutes les institutions : la question de sa légitimité ne peut être tranchée a priori, car c'est seulement par comparaison avec la morale de l'époque et les principes propres à un type de société que l'on peut juger de sa légitimité ou de son illégitimité.

La question de la légitimité en rapport avec l'État se pose d'ailleurs, pour nous en tenir aux formulations wébériennes, à trois niveaux. 1° Quant au détenteur du pouvoir, roi, président, etc. ou plus généralement souverain ou Pouvoir central : ce détenteur détient-il le pouvoir de façon légitime ? 2° Au niveau de l'idée même de monopole : l'État ne pourrait-il être défini par le monopole légitime – c'est le monopole qui ici est légitime – de la violence ? 3° Au niveau de la violence exercée : est-elle légitime ? À aucun de ces niveaux, la réponse ne saurait être évidemment « oui » car 1° il existe des usurpateurs ; 2° au moment où un État s'impose à une société sans État, il n'y a aucune raison que les membres de cette dernière le considèrent comme légitime ; 3° il existe des abus et des actions aussi illégitimes que le procès de Templiers, l'arrestation de Fouquet ou la confiscation par les Nazis des biens des juifs déportés. La position de M. Weber, qui consiste à limiter la mention de la légitimité au seul cas de la violence (question 3°), et non du monopole, et non du détenteur du pouvoir, nous paraît d'ailleurs illogique. Si la question est celle de la légitimité du pouvoir, question importante pour M. Weber, et dont le traitement est explicitement renvoyé (p. 56) à un autre chapitre, celui célèbre où il expose les trois modes de légitimité, pourquoi cette mention fait-elle défaut dans la définition de l'État – ce qui donnerait une formule comme « l'État est … qui revendique *légitimement* et applique avec succès… » ? Mentionner la légitimité seulement en rapport avec la violence peut tout au plus servir à rappeler cette opposition faussement évidente entre la violence – illégitime – du voleur et celle – légitime – du gendarme. Il existe aussi des États voleurs.

5. Définition de l'État

En conclusion de ces discussions, nous dirons qu'une société est étatique quand est *organisée à part, séparément,* une force telle que nulle autre émanant de cette société ne puisse sérieusement s'y opposer.

Le pouvoir qui résulte de la détention de cette force est un pouvoir étatique.

Le titulaire de ce pouvoir, c'est ce que l'on appelle un État.

Pour une définition plus explicite et plus complète de l'État, nous devrons distinguer successivement : 1° l'État en tant qu'autorité (et spécifier la nature de l'autorité étatique : c'est une autorité impérative), 2° l'État en tant que pouvoir (et spécifier l'étendue de sa puissance : elle est si grande que nul ne peut s'y opposer), 3° l'État en tant qu'organisation (une force organisée à part). Ces trois aspects de l'État sont liés entre eux par des relations assez simples : le pouvoir détenu par l'État, et en particulier l'extension de sa puissance, est le *moyen* de son autorité ; l'organisation à part d'une force dont les membres de la société ne peuvent disposer est le *moyen* de son pouvoir. Cela revient au même de dire que l'organisation à part est la base de sa puissance, laquelle à nouveau est le fondement matériel de son autorité. Envisageant ces trois aspects, nous aboutissons à la définition suivante :

L'État est

1. une autorité dont les décisions sont impératives pour tous les individus et/ou groupes qui composent la communauté sur laquelle il a autorité,

2. qui dispose à cet effet d'une force de contrainte telle que nulle autre émanant de cette communauté ou de ses composantes ne puisse sérieusement s'y opposer,

3. sa puissance résultant de l'organisation séparée, à part, sous son contrôle exclusif, de la violence dont est capable en fait *cette communauté, soit qu'il en revendique le monopole, soit qu'il s'en subordonne diverses formes résiduelles.*

Remarques

Une autorité (mot qui est pris ici au sens de sujet détenteur de l'autorité, et non de l'autorité comme ce qui émane de lui) qui dispose d'une force est un pouvoir (également au sens de sujet comme dans : le Pouvoir central, et non comme dans « le pouvoir ministériel », c'est-à-dire celui exercé par un ministre – cela se déduit de la définition et n'a pas besoin d'être dit.)

La réunion des individus et/ou groupes qui composent la société, c'est la communauté politique : elle peut être définie – dans le cas étatique, et seulement dans ce cas – comme celle *sur* laquelle s'exerce le pouvoir politique.

L'expression "sous son contrôle exclusif" implique que les particuliers, individus ou groupes se rencontrant dans la société, ne disposent plus, sauf concession faite par l'État, ni de leur violence, ni de la force publique détenue par l'État.

Le point-clef de notre définition, c'est l' "organisation à part de la violence". Que l'État soit une instance d'autorité – ce que tout le monde sait bien – n'est que la conséquence de cette organisation à part. Que l'État dispose d'une force de coercition – ce que chacun sait tout également – c'est encore la conséquence du même fait. Il faut donc voir dans *cette organisation séparée, à part,* le cœur de notre définition. Qu'il s'agisse de l'organisation *de la violence* n'a pas à être souligné car cela résulte de notre définition du politique.

Organisation à part et indisponibilité de la violence

Que la violence soit organisée séparément implique deux éléments de discussion :

1° d'une part, son indisponibilité aux membres de la société civile ;
2° d'autre part, son organisation spécifique.

Il s'agit là de deux éléments distincts et il faut s'interroger sur leur rapport.

L'organisation à part de la violence entraîne son indisponibilité aux membres de la société civile. L'existence même de l'État implique pareille indisponibilité.

Mais, réciproquement l'indisponibilité implique-t-elle l'organisation à part ? En d'autres termes, l'indisponibilité implique-t-elle l'État ? La réponse est : non, car les membres d'une société peuvent très bien s'interdire de mettre en œuvre leur propre violence sans mettre sur pied aucune instance disposant de la violence. Dans cet écart entre ces deux notions, s'inscrivent une grande part des semi-États.

III. COMMENTAIRES ET CRITIQUES COMPLEMENTAIRES

L'opposition entre société étatique et société non-étatique telle qu'elle résulte de la définition que nous venons d'adopter de l'État nous paraît suffisamment significative du point de vue de la sociologie comparative pour qu'il nous paraisse également superflu de lui adjoindre des déterminations supplémentaires. Disons même plus, toute adjonction ne ferait que définir une forme particulière d'État – et notre tendance naturelle est évidemment de privilégier celui que nous avons sous les yeux : ainsi les définitions de droit constitutionnel ne définissent-elles en général que la forme moderne de l'État. Non seulement notre définition ainsi amendée n'aurait plus de validité générale, par l'insistance qu'elle mettrait sur tel ou tel aspect secondaire, mais encore elle obscurcirait le phénomène sociologique fondamental qu'est à nos yeux l'organisation séparée d'une force publique.

1. La base territoriale

La plupart des auteurs s'accordent à voir dans l'existence d'un territoire, supposé fixe, stable et défini par des frontières, une des conditions indispensables à la constitution d'un État. Nous avons vu que c'était le cas d'Engels et de Max Weber ; ce l'est aussi de Morgan et toute une tradition anthropologique qui oppose l'organisation politique sur une base territoriale à une organisation sociale fondée sur la seule parenté ; c'est encore le cas des publicistes qui tiennent pour une condition nécessaire évidente, parmi l'ensemble des conditions requises à l'existence d'un l'État, l'enracinement dans un territoire.

Quant à nous nous ne voyons pas l'intérêt de perpétuer plus longtemps une telle tradition.

D'abord, le pouvoir politique, avons-nous souligné, s'exerce au premier chef sur des hommes et non sur des choses ; c'est un pouvoir direct sur des hommes, un pouvoir de commandement. Le territoire ne sert d'abord qu'à circonscrire la communauté sur laquelle s'exerce le pouvoir : il n'est même pas le moyen du pouvoir, il définit seulement le champ de son application, l'ensemble humain sur lequel il s'exerce – de même que l'on définit l'ensemble sur lequel est définie une fonction en mathématiques. Mais cela ne nous dit pas la nature de ce pouvoir – pas plus que l'ensemble sur lequel est définie une fonction ne nous dit quoi que soit sur la forme de cette fonction. Qu'un pouvoir soit défini sur un territoire, cela ne nous dit pas la nature de ce pouvoir, ni s'il s'agit d'une organisation à part, ni si les membres de la société ont encore accès à leur violence. Le pouvoir politique chez les Sioux, ainsi que nous le verrons, a une assise territoriale, tout comme celui des Nuer ; et pourtant il s'agit à l'évidence de sociétés non-

étatiques. Un pouvoir non-étatique peut avoir une base territoriale. Inversement un pouvoir étatique peut ne pas en avoir. On ne voit pas pourquoi on ne pourrait organiser séparément la violence d'une société sur une base autre que territoriale. Nous ne voyons pas pourquoi il ne pourrait y avoir d'États nomades.

D'ailleurs il y en eut. Les peuples barbares, pasteurs et guerriers, comme les Mongols, les Turcs, ou d'autres encore sur les pourtours de la Chine, les Arabes, les Almoravides, et bien d'autres encore, constituèrent autant d'États sans assises territoriales avant de submerger les vieilles civilisations avoisinantes ; après cette submersion, bien sûr, en même temps qu'ils se transformaient en classe dirigeante, ils perpétuèrent les vieux États sédentaires qui existaient depuis des millénaires et les reproduisirent. On pourrait citer encore comme exemple d'États nomades les royautés interlacustres de l'Afrique : nul centre, nulle capitale au sens où nous l'entendons (à vérifier), des territoires certes sur lesquels s'étende l'autorité des rois, mais mobiles, qui se déplacent en même temps qu'avancent les peuples dominants.

Il s'en faut d'ailleurs que les États sédentaires correspondent aux conditions définies par notre droit constitutionnel. Prenons simplement les États du Sud-Est asiatique : ils ont des capitales, des centres à la fois politiques et religieux, mais les limites territoriales ne sont jamais bien définies, non pas seulement parce qu'ils se battent entre eux et remodèlent incessamment leurs frontières, plus fondamentalement parce qu'ils se définissent par leur pouvoir d'influence décroissant à partir de leurs centres. Du centre vers la périphérie, une autorité décroissante, une protection fluctuante sur les montagnards (les *hill tribes*). Ce ne sont pas les frontières qui définissent ces États, c'est bien plutôt l'idée d'un centre avec ce que cela implique d'imprécision dans la délimitation géographique du pouvoir : non pas des territoires sous contrôle, non pas des souverainetés territoriales, mais bien des zones concentriques d'influence différente. Chacun de ces États a une assise géographique, certes, mais c'est un point, un centre de rayonnement, bien plutôt qu'une étendue définie par des frontières.

On dirait de même des États traditionnels d'Afrique Noire. Enfin, il faut mentionner cette idée, commune à l'ancienne Rome et à la Chine : ces États se définissent comme des empires universels. Idée corrélative de celle de centre, centre du monde bien entendu (la Chine est depuis toujours l'Empire du Milieu), et totalement contradictoire avec celle de territoire géographiquement délimité.

En bref, la base territoriale fixe ne nous paraît être une caractéristique valable que pour les États occidentaux[25].

N.B. Encore une fois, les problèmes de définition sont indépendants des questions d'analyse causale. Par exemple, il est évident que les États nomades sont dans le monde plutôt rares et que la très large majorité des États ont une assise territoriale stable même si les frontières ne sont pas définies. Pourquoi ? Évidemment parce que, le

---

[25] Il est extrêmement simple de dire pourquoi il n'en va ainsi que dans le cas des États occidentaux : le phénomène étatique y est fort ancien et les États ne rencontrent de limites à leur expansion que d'autres États, tandis qu'en Asie, en Afrique, ils rencontrent des sociétés non-étatiques, des *no man's lands* sur lesquels ils ont une influence sans avoir un contrôle permanent parce les hommes ont encore l'habitude de recourir à la violence pour obtenir ce qu'ils considèrent comme juste. Qu'il en aille ainsi pour des raisons purement contingentes (tenant à l'histoire et à la géographie de l'Occident pour ainsi dire saturé d'États), c'est ce que l'on voit bien dans l'expansion coloniale : chaque puissance ne s'est d'abord taillé que des zones d'influence aux contours mal définis, les frontières des colonies n'étant définies que fort tard dans l'histoire (pas avant la fin du XIX^{e} siècle) lorsqu'une puissance rencontrait une autre puissance. Cette remarque a une certaine importance, puisque la dimension territoriale des États modernes, si elle est bien un phénomène contingent, ne doit pas être vue comme une caractéristique intrinsèque du type moderne d'État et n'aura donc pas à être envisagée lorsque nous ferons la théorie de ce type.

phénomène étatique étant un phénomène de domination, il est plus facile de dominer des sédentaires que des nomades. Les peuples mobiles (chasseurs-cueilleurs ou pasteurs) sont par tradition et du fait de leur organisation matérielle réfractaires à la domination sous toutes ses formes : ils y échappent en se déplaçant. Aussi voit-on rarement ces peuples être dominés (j'excepte le cas très particulier des chasseurs-cueilleurs que j'appelle "enclavés") et voit-on au contraire régulièrement des pasteurs dominer des agriculteurs sédentaires : la même histoire se répète du Chaco aux grandes steppes de l'Asie en passant par l'Afrique. Donc il est plus facile pour l'État de s'établir au milieu d'agriculteurs que parmi des nomades ou des semi-nomades, plus facile parmi les Shan que parmi les Kachin, etc. Non seulement ces analyses qui sont à la fois simples et banales ne doivent pas influer sur les définitions, mais encore elles ne peuvent être conduites de façon rigoureuse et systématiquement – donc de façon satisfaisante – que sur la base de définitions préalables.

2. La permanence de l'État

Quand, dans la définition de l'État, nous parlons d'"organisation" séparée de la force, nous entendons une organisation systématique, régulière et permanente. C'est une institution. Il est clair que l'émergence purement conjoncturelle ou occasionnelle d'une force séparée ne suffit pas à constituer un État : qu'une telle force n'émerge que de façon exceptionnelle dans une société et c'est la meilleure preuve que cette société est non-étatique. Car cette force ne restera exceptionnelle que dans la mesure où les membres de la société disposent, finalement et en dernière analyse, encore de leur propre violence. L'État n'existe que comme séparation *instituée*, ce qui implique à la fois systématicité et permanence.

Mais il ne nous semble pas nécessaire d'insister outre mesure sur le caractère permanent de l'État[26]. D'abord, ce n'est là que le résultat d'une loi bien générale et qui n'est pas du tout spécifique à l'État : tout pouvoir, ainsi que l'enseigne l'observation la plus courante, tend à se perpétuer. Seulement l'État a beaucoup plus de chance de se maintenir comme pouvoir que les autres : ayant organisé à part une force sans commune mesure avec les autres et la contrôlant (par définition) il faudrait toute une réorganisation pour que cette force lui échappe, il faudrait au moins une révolution – et encore observe-t-on dans la plupart des cas que ce genre de phénomène n'aboutit qu'au renforcement du pouvoir étatique. Le caractère durable que l'on voit aux États (sauf bien sûr conquête extérieure et sauf encore les États qui, comme dans le cas de l'Afrique Noire actuelle, sont des créations importées se superposant à des sociétés traditionnellement organisées sur d'autres bases) provient de l'organisation qui les définit. Il provient aussi des mentalités, et de l'allure générale de sociétés dont les membres, ayant depuis longtemps été habitués à ne pas utiliser leur violence, répugnent à le faire. Dans d'autres cas, il y a des États qui éclosent, qui s'étendent comme un feu dans la plaine et meurent bien vite. En bref, la permanence de l'institution étatique ne résulte que du désir de puissance de ceux qui ont le pouvoir tout comme de l'apathie générale d'une société civile longtemps éduquée à cette fin. Tout État tend à se perpétuer, et se définit donc comme institution qui se voudrait permanente et définitive (mais quelle institution ne fait pas cela ? les religions font de même), tout État se perpétue d'autant mieux que l'organisation étatique est ancienne, mais il ne s'agit là que

[26] À l'encontre d'une définition comme celle de J. R. Strayer (1979 cité pp. 34 et 211 de Coulet & Genet (éds.) 1990 *L'État moderne : Le droit,...*) qui voit comme condition de l'État "l'apparition d'unités politiques durables et géographiquement stables, le développement d'institutions permanentes et impersonnelles, le consensus sur la nécessité d'une autorité suprême ...".

de généralités bien banales – lesquelles ne disent, de toutes façons, rien de la nature du pouvoir étatique.

3. L'État comme instance impersonnelle et comme personne

De nombreuses définitions insistent sur le caractère impersonnel de l'État[27], défini alors comme une instance ou une entité abstraite.

C'est une erreur et encore une fois une conception parfaitement ethnocentriste. L'État moderne se définit certes comme une entité abstraite, une instance, une autorité supérieure qui ne peut jamais être identifiée à aucune personne physique particulière. Mais déjà l'État absolutiste de l'Ancien Régime est identifié à la personne du roi : c'est, en vertu de la célèbre théorie des « deux corps du roi », *à la fois* une chose abstraite et une personne individuelle. Les controverses des constitutionnalistes montrent d'ailleurs que même l'État moderne pose problème : il est identifié à la Nation, ou même au Peuple, personne collective ; en lui-même, il a, du moins dans la plupart des théories, la personnalité juridique et il est une personne morale. Pour les anciens, la cité (la *civitas* ou la *polis*) est identique à l'ensemble des citoyens. Dans les domaines extra-européens, généralement étrangers à ces subtilités juridiques, l'État c'est le roi et son administration. Dans d'autres cas, il se peut même que ce soit la bureaucratie ou un groupe dominant.

Pour recouvrir toutes ces possibilités, il convient de ne définir l'État qu'en toute généralité, *sans préciser la nature de l'acteur ou du sujet qui détient le pouvoir et exerce l'autorité*, laquelle peut être soit personnelle, abstraite ou même collective.

C'est pourquoi nous n'avons défini l'État que par les modalités spécifiques de son autorité, de son pouvoir, et de son organisation, nous l'avons donc défini par l'existence d'une certaine *relation* qu'il entretient avec la société civile, par différence, par opposition, par contraste, mais sans dire ce qu'il était, sans dire sa nature ou ce que, dans un texte plus philosophique, on aurait appelé sa substance, son être ou son essence : "l'État est une autorité qui... " *et quelle qu'elle soit en elle-même*, pourvu qu'elle entretienne avec la société le type de relation que nous avons défini.

Disons-le encore autrement : nous avons défini la société étatique *avant* de définir l'État, nous avons fait valoir cette tension interne à un ensemble social telle qu'elle définit deux pôles, l'un dépossédé de sa violence, l'autre au contraire en disposant. C'est comme un cogito, si l'on veut : il y a une séparation, et forcément un bénéficiaire de cette séparation, qui est ce que nous nommons l'État ; mais à la différence de ce qui arrive dans la philosophie cartésienne, nous ne pouvons pas dire quelle est la substance de l'ego. Il existe nécessairement un titulaire de l'autorité et du pouvoir – de même qu'il y a nécessairement un sujet pensant, même s'il est trompé par le malin génie – mais c'est seulement un pôle dans une relation, une référence dans un champ de force.

La définition que nous avons adoptée de l'État implique celle de société non-étatique : ce sont des sociétés dans lesquelles les membres de la société ont accès à leur propre violence, celles dans lesquelles ils disposent de leur force. Au regard de cette définition, un certain nombre d'expressions courantes concernant ces sociétés sont critiquables.

---

[27] En particulier Burdeau (1966 : 12-14) qui partant d'un état premier caractérisé par un pouvoir personnel (lequel, semble-t-il, est trop primitif pour mériter d'être analysé) suppose ensuite une opération intellectuelle qui séparerait ce pouvoir de la personne du souverain : le produit de cette opération de dépersonnalisation, ce serait l'État. C'est tout au plus une genèse de l'État moderne, ce n'est pas une définition.

4. L'État "coercitif"

L'emploi de cette expression est trop fréquent pour qu'elle ne donne pas à penser que les sociétés non-étatiques seraient des sociétés sans contrainte.

Cette idée est absurde.

Il y a de la coercition dans toute société. Ce qui distingue la société étatique, c'est l'existence d'une instance séparée de coercition et surplombant en quelque sorte l'ensemble de la société. Ce qui distingue la société étatique de la société non-étatique, c'est la forme de la coercition.

Quand il n'existe pas d'État, il n'existe pas d'autorité forte à laquelle on peut avoir recours, et c'est à chacun, chacun des groupes ou des individus, de faire valoir ses droits. C'est encore à chacun qu'il incombe de défendre sa liberté ou sa vie. Que le pouvoir consiste en un pouvoir de ne pas être contraint, c'est encore un pouvoir de contraindre lequel ne persiste et ne dure que dans la mesure où il contient les forces de contraintes extérieures. Il n'y a pas de raison de supposer a priori que ces sociétés non-étatiques sont plus violentes que les étatiques. Mais il n'y a pas non plus de raison de supposer qu'elles le soient moins. Dans les unes et les autres, il y a violence et contrainte, dont l'étendue ne dépend pas seulement de variables politiques, le caractère étatique ou non-étatique indiquant seulement le mode principal de la répartition sociale de cette contrainte.

5. Pouvoir "diffus"

L'emploi du qualificatif de "diffus" pour caractériser le pouvoir dans les sociétés non-étatiques nous paraît véhiculer une grave erreur. Il évoque l'idée d'une dispersion dans toutes les directions et sans ordre.

Or les sociétés primitives sont structurées et même puissamment structurées : dans le cas de l'organisation lignagère, la segmentation, les alliances et les oppositions qui en résultent, obéissent à des règles strictes. Les possibilités de fracture sont prédéfinies. Les sociétés non-étatiques connaissent également des centres de pouvoir, des phénomènes de chefferies puissantes, etc. Il y a des règles d'alliance, des principes qui régissent la vendetta, etc. Le pouvoir n'est pas diffus ; il est plutôt polycentré, divisible selon certains principes, toutes choses que suggère mal l'idée de diffusion. Le terme même est suffisamment mal défini et peu précis pour être utile, il ne fait que traduire la confusion des idées aussitôt qu'il faut définir le pouvoir en dehors de l'État.

6. Pouvoir "centralisé" et société "acéphale"

Certes, un État implique forcément une centralisation (parce que l'État dans une société donnée est nécessairement au singulier), mais la réciproque est-elle vraie ? Une absence de centralisation est-elle synonyme de société non-étatique ? Nullement, ainsi que nous le verrons. Les Indiens des Plaines ont une certaine centralisation administrative, on pourrait même dire qu'ils ont une bureaucratie importante : des chefs, des hérauts, des conseils, etc. Mais les hommes y disposent encore de leur violence. Ceci montre que ce n'est pas la forme, centralisée ou non, du pouvoir qui est décisive, c'est la nature de ce pouvoir : or la nature du pouvoir des chefs dans les Plaines n'est pas telle qu'elle puisse contraindre des hommes qui disposent toujours de leurs armes et de leur liberté de mouvement. De même que Clastres a parlé de chef sans pouvoir à propos des Indiens de l'Amérique du Sud, nous dirons que ces centralisations administratives peuvent être des centralisations sans pouvoir. Mais pas toujours, pas dans tous les cas. Certaines de ces sociétés doivent être décrites comme des sociétés étatiques, ce qui montre encore mieux que la nature, étatique ou non-étatique, du pouvoir est

indépendante de sa forme, centralisée ou non. Il est donc tout à fait déplacé d'employer centralisé et étatique comme des synonymes.

Nous ne nous étendrons pas sur l'expression "acéphale" – littéralement sans chef, au double sens de tête et de dirigeant – dont on ne comprend même pas qu'elle ait pu survivre à la critique clastrienne : la plupart des sociétés ont des chefs, tout le problème est de savoir de quel pouvoir ils sont investis.

IV. Definition equivalente de l'État en fonction de la souverainete

Introduction

Le terme de souveraineté n'évoque plus chez la plupart de nos contemporains que les idées de souveraineté nationale ou de souveraineté populaire et se trouve pratiquement inséparable de ces expressions. Elles répondent à la question : qui possède la souveraineté au sein de l'État ? ou encore : en qui réside la souveraineté, ou, quel est son siège ? Stipulant qu'elle ne saurait résider que dans la nation ou dans le peuple, ces expressions s'opposent explicitement à l'Ancien Régime dans lequel le roi était seul souverain ; elles affirment que la souveraineté ne saurait résider dans aucun des gouvernants, dans aucune partie de la nation mais bien dans la nation ou dans le peuple tout entier. De telles expressions ne font ainsi que caractériser la forme moderne de l'État ; elles définissent sa spécificité ; plus encore, elles indiquent sa légitimité au regard d'une idéologie démocratique désormais prédominante. Elles ne font que cela.

Or il existe une longue tradition française pour laquelle ce terme de souveraineté a été d'une toute autre signification, servant non pas à distinguer une forme d'État d'une autre, mais bien à caractériser l'État en tant que tel, quelle que soit sa forme. Le moment le plus marquant de cette tradition est certainement la publication des *Six livres de la République* par Jean Bodin en 1576 : l'État y est défini comme « un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec *puissance souveraine* ». C'est en raison de son insistance sur l'importance de la notion de souveraineté de l'État que Bodin peut être considéré par plusieurs commentateurs (Passerin d'Entrèves, Chevallier) comme celui qui, au même titre que Machiavel, a, dès le XVI^{e} siècle, défini l'État. L'État se définit par sa puissance souveraine, tout État, aussi bien celui de la royauté d'Ancien Régime que l'État-nation que Bodin ne pouvait connaître à son époque, mais encore l'État-cité de l'Antiquité. Cette souveraineté qui est un attribut général de l'État répond à la question : qu'est-ce qu'un État ? Question toute différente de celle que Bodin distingue en la formulant : quel est *dans l'État* le siège de la souveraineté ? et à laquelle la réponse (selon que ce siège se trouve être le roi ou le peuple) définit des formes particulières d'État (monarchie ou démocratie).

Nous examinerons en leur temps la forme moderne de l'État ainsi que les questions de légitimité. Pour l'heure, nous attachant aux caractéristiques les plus générales de l'État, renouant avec la tradition des penseurs politiques et des constitutionnalistes français dont Bodin est le plus éminent représentant, nous cherchons à préciser comment l'État peut être défini à partir de la notion de souveraineté.

Vocabulaire

Souverain et suzerain sont deux termes apparentés qui proviennent du bas latin *superanus*, dérivé du latin classique *superus*. Au Moyen Âge, "souverain" veut donc dire, conformément à son étymologie, ce qui est au-dessus. C'est un simple comparatif. Ainsi est suzerain le seigneur qui est au-dessus d'un seigneur par rapport au vassal de ce dernier ; le terme réciproque est vavasseur (c'est le vassal du vassal de celui qui est

suzerain). Il se définit relativement au sein de la hiérarchie féodo-vassalique comme le terme supérieur au moins dans une série de trois, mais rien n'implique que cette chaîne hiérarchique s'arrête et qu'il n'y ait rien au-dessus du suzerain. Puis, à la faveur de la concentration du pouvoir royal, le roi s'affirmera bientôt comme étant non seulement suzerain de ceux qui lui ont juré foi, mais encore suzerain de tous, sans qu'il puisse exister aucune autorité qui lui soit supérieure. Ainsi se forme le sens moderne, acquis dès la fin du Moyen Âge : "Jadis ce n'impliquait pas une totale indépendance : ce n'était qu'un comparatif marquant un certain degré de puissance. Dans la doctrine du XVI^e^ siècle, le sens du terme est grandement modifié : la souveraineté est le caractère d'une puissance qui ne relève d'aucune autre et n'en admet aucune autre en concours avec elle ; au lieu d'être relative, la souveraineté est devenue absolue ; le comparatif s'est changé en superlatif"[28].

À l'encontre de son étymologie, le sens actuel de "souverain" (en tant qu'adjectif, qu'il convient de distinguer du nom) peut être défini comme : caractère de ce qui est suprême. Définition qui semble d'autant plus correcte que le français "suprême" vient du latin *supremus*, superlatif qui se distingue du comparatif *superior*. Un adjectif est au superlatif, comme disent les anciennes grammaires, lorsqu'il exprime la qualité *au plus haut degré.* Souverain et souveraineté ne s'emploient que dans le registre du politique[29] : ces termes prétendent caractériser une puissance ou un pouvoir ; on ne les emploie jamais pour rien d'autre. Est donc souverain un pouvoir ou une puissance qui est suprême, c'est-à-dire qui est littéralement de l'essence du pouvoir *à son plus haut degré*. Souveraineté caractérise un tel type de pouvoir. Le souverain est celui, personne physique ou personne morale, en qui réside – comme disent nos constitutions – le principe de la souveraineté ; ou, plus simplement, c'est le titulaire de la souveraineté. Mais ces définitions sont encore insuffisantes.

Les trois acceptions distinguées par Carré de Malberg

Carré de Malberg (1920-22, I : 69-258) a beaucoup fait pour clarifier les idées relatives à la souveraineté. Il fut un maître de rigueur. Il reproche à la tradition française de confondre sous ce terme trois choses différentes.

Tout d'abord, la souveraineté, au sens strict et originel (celui qu'il a chez les auteurs du XVI^e^ siècle) désigne une qualité de la puissance et non la puissance elle-même : "Pris dans son acception précise, le mot souveraineté désigne, non pas la puissance, mais bien une qualité, une certaine façon d'être, un certain degré de puissance. La souveraineté, c'est le caractère suprême du pouvoir ..." (ibid. : 70). Précision en accord avec nos dictionnaires et ce que disait Bodin qui parlait de "puissance souveraine". Mais on en est venu bien vite à entendre souveraineté au sens de pouvoir, à confondre donc la qualité de la puissance et la puissance elle-même. Le glissement de sens est déjà présent chez Bodin, mais plus net encore chez les auteurs subséquents et se retrouve jusque dans nos textes constitutionnels depuis la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : ainsi dans l'art. 3 qui dit que "le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation", le mot souveraineté ne signifie rien d'autre que puissance publique (ibid. : 82).

---

[28] Carré de Malberg (1920-22, I : 74). La transition entre les deux sens est manifeste chez Ph. de Beaumanoir qui écrit au XIII^e^ siècle : "Cascuns barons est souvrains en se baronnie", tout autant que : "Porce qu'il (le roi) est souvrains par desor toz ..." (cité par Carré de Malberg). Sur le rapport avec la suzeraineté, voir Lemarignier 1970 : 211, n.1 ; 260-261.

[29] En exceptant des sens métaphoriques comme dans "une souveraine indifférence".

Carré de Malberg relève une troisième acception du terme dans la tradition française pour qualifier non la puissance de l'État mais une puissance existant dans l'État. Ainsi parlera-t-on du roi comme du souverain, parlera-t-on de la souveraineté du prince : c'est ce que Carré de Malberg appelle une souveraineté d'organe, entendons un gouvernement doué de puissance souveraine. Il serait trop long – et trop déplacé ici – d'expliquer pourquoi cette dernière formulation ne nous paraît pas totalement satisfaisante[30]. Reproduisons néanmoins sa conclusion : "Il résulte de cet aperçu historique que le mot souveraineté a acquis dans le passé trois significations principales, bien distinctes. Dans son sens originaire, il désigne le caractère suprême d'une puissance pleinement indépendante, et en particulier de la puissance étatique. Dans une seconde acception, il désigne l'ensemble des pouvoirs compris dans la puissance d'État, et il est par suite synonyme de cette dernière. Enfin il sert à caractériser la position qu'occupe dans l'État le titulaire suprême de la puissance étatique, et ici la souveraineté est identifiée avec la puissance de l'organe" (ibid. : 79).

Or ces trois notions, si différentes, nous dit Carré de Malberg, se sont conservées jusqu'à l'époque actuelle : on les retrouve enchevêtrées l'une à l'autre et cette persistance ne peut qu'embrouiller et obscurcir la théorie de la souveraineté. Fort de cette remarque, Carré de Malberg peut réfuter les auteurs français, nombreux depuis Bodin, qui définissent l'État par la souveraineté[31]. Ils ont confondu la qualité de la puissance et la puissance elle-même. L'État, conclut notre auteur, ne peut se définir que par la nature de sa puissance et c'est une puissance de domination : or, dominer c'est pouvoir commander d'une façon absolue et avec une puissance de coercition irrésistible : "Tel est précisément le caractère du pouvoir qui appartient à l'État (...) Cette puissance dominatrice, qui est commune à tous les États, n'existe d'ailleurs que dans l'État seul. La domination est le critérium par où la puissance étatique se distingue de toute autre puissance" (ibid. : 158). Carré de Malberg retrouve ainsi des formulations qui sont très proches de celles de Max Weber. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, tous deux ayant puisé auprès de la grande tradition des publicistes allemands du XIX^{e} siècle, de Laband ou de Jellinek[32].

Nous sommes en plein accord avec cette réfutation : l'État ne peut être défini par la souveraineté. Tout au moins ne peut-il l'être *seulement* par cela. Mais il y a dans la pensée française, chez Bodin déjà, plus que l'idée de la souveraineté. Il y a des caractéristiques de la souveraineté et parmi celles-ci, les notions d'unicité et d'indivisibilité de la souveraineté de l'État. Si l'État ne se définit pas par la souveraineté, se définirait-il par certaines caractéristiques propres et spécifiques que présente la souveraineté lorsqu'elle est étatique ?

---

30 Disons en bref qu'il nous semble que Carré de Malberg juge ici l'État de l'Ancien Régime à l'aune de la forme moderne de l'État-Nation. Or, dans l'État d'Ancien Régime, il y a identification entre le roi et l'État, entre la chose (l'instance) et la personne (du roi) : la souveraineté du roi et la souveraineté de l'État sont donc une seule et même chose. C'est seulement au regard d'une forme moderne de l'État que l'on pourrait juger que la souveraineté du roi serait distincte de celle de l'État. Mais c'est une contradiction dans les termes : dans cette forme, seule la nation, identifiée à l'État, est souveraine, aucun roi, aucun gouvernement ne peut l'être.

31 Citons seulement Loyseau dans son *Traité des seigneuries* (1609) : "La souveraineté est du tout inséparable de l'État (...) La souveraineté est la forme qui donne l'être à l'État ..." (d'après Carré de Malberg). Cette position reprise au début du siècle par un grand juriste comme Eismen est combattue par les Allemands.

32 De même que le terme de domination (*Herrschaft*), repris des juristes allemands, par lequel Carré de Malberg caractérise la puissance de l'État est le même que le titre sous lequel Max Weber envisage les phénomènes politiques.

Mais avant d'examiner cette question, nous avons encore quelques remarques à faire sur la notion même de souveraineté.

Une dernière distinction, ou : retour sur la définition de la souveraineté

Le langage parlé n'éprouve pas le besoin de faire certaines distinctions que certains langages plus techniques éprouvent au contraire avec la plus impérieuse nécessité. Ainsi nous disons simplement "plus que" ou "supérieur à" pour désigner indifféremment une même relation là où le mathématicien en distingue deux : être supérieur au sens strict ou bien être supérieur ou égal, relations mathématiques si bien distinctes qu'elles sont notées par deux symboles différents. Le même problème se pose pour le superlatif : ce qui est le plus, le plus grand ou le plus haut par exemple, est-il plus que tous les autres et ainsi le seul à trôner au sommet, ou bien est-il seulement ce qui n'est dépassé par aucun autre, possédant certes cette qualité, de grandeur ou de hauteur, au plus haut degré, mais n'étant peut-être pas le seul à la posséder à ce degré et partageant ainsi sa position avec quelques autres. Le premier sens est la supériorité au sens strict, le second au sens large de supérieur ou égal. Le même problème se pose pour l'adjectif "suprême" et, par là-même, pour "souverain".

La distinction est sensible aussitôt que l'on envisage la souveraineté de l'État du double point de vue des affaires intérieures et des affaires extérieures. La souveraineté interne implique que l'État possède une autorité suprême en ce sens que sa volonté prédomine sur tous les individus ou groupes qui peuvent exister dans la société sur laquelle il a autorité. Suprême et souveraineté s'entendent donc à l'intérieur comme une supériorité au sens strict, car l'État est le seul à détenir une telle autorité. Il ne la partage avec aucune autre entité, sinon ce ne serait pas un État. Mais dans les affaires extérieures, on dit d'un État qu'il est souverain pour signifier qu'il n'est subordonné à aucune autre puissance, à aucun autre État. Il est indépendant. Il n'est bien sûr pas pour autant supérieur à ces autres États qui peuvent être tout aussi souverains que lui ; en droit international ils sont ses égaux. Souveraineté s'entend donc à l'extérieur comme une supériorité au sens large, une supériorité ou une égalité, une non-infériorité devrions-nous dire.

Il résulte de cette discussion que nous ne saurions donner raison à Carré de Malberg (ibid. : 70-72) lorsqu'il présente la souveraineté interne et la souveraineté externe comme les deux faces d'une même monnaie. Sans doute y a-t-il un rapport de causalité entre les deux, comme le fait valoir cet auteur. Mais notre préoccupation n'est pas de causalité, elle est de concepts comme l'est d'ailleurs celle de Carré de Malberg. Et il est clair que les deux utilisations du terme de souveraineté appliquées à l'État renvoient à deux acceptions légèrement mais – ainsi que nous allons le montrer – significativement différentes. Si nous voulons préserver le sens commun aux deux usages, il faut adopter une définition large du terme souveraineté.

Il faut à cet égard critiquer la belle définition de Carré de Malberg : "La souveraineté, c'est le caractère suprême d'un pouvoir : suprême, en ce que ce pouvoir n'en admet aucun autre ni au-dessus de lui, *ni en concurrence avec lui* ". C'est cette dernière mention qui en fait une définition au sens strict et qui est répétée à la fin de la phrase suivante : "Quand donc on dit que l'État est souverain, il faut entendre par là que, dans la sphère où son autorité est appelée à s'exercer, il détient une puissance qui ne relève d'aucun autre pouvoir *et qui ne peut être égalée par aucun autre pouvoir* ". Cette définition de la souveraineté est contradictoire avec son utilisation dans l'ordre international parce que tout État y est forcément l'égal d'autres États.

Cette discussion a une autre conséquence, d'une autre importance. Une définition au sens strict de la souveraineté comme celle adoptée par Carré de Malberg entraîne nécessairement l'unicité de la souveraineté. C'est évident puisqu'il ne peut exister d'autres pouvoirs en "concurrence" avec la puissance souveraine, puisque cette puissance "ne peut être égalée par aucun autre pouvoir" : la souveraineté est *une et indivisible* comme disent nos constitutions à la suite de J. Bodin. Ce trait est si évident pour Carré de Malberg qu'il ne prend pas la peine de la dégager pour lui-même ; il se borne à le signaler à propos d'une discussion sur l'État fédéral : "L'idée même de puissance la plus haute exclut toute possibilité de partage" (ibid. : 139)

Si, au contraire, nous adoptons cette définition de la souveraineté, à peine modifiée de celle de Carré de Malberg : "La souveraineté c'est le caractère suprême d'un pouvoir (politique) : suprême, en ce que ce pouvoir n'en admet aucun autre au-dessus de lui", ce pouvoir, souverain en ce qu'il est indépendant, peut bien en admettre d'autres en concurrence avec lui pourvu qu'il ne leur soit pas subordonné. Il possède bien cette qualité de puissance au plus haut degré, mais il n'est pas nécessairement le seul à la posséder.

Il en résulte que la souveraineté peut être conçue comme multiple, et donc divisible, puisque la division crée la multiplicité.

Il en résulte tout aussi nécessairement que l'État ne peut être défini par la seule souveraineté – et nous abondons dans le sens de Carré de Malberg.

Mais peut-être – et nous nous séparerons désormais de cet auteur – pourrait-il l'être par le caractère unique et indivisible de la souveraineté qui est la sienne.

Les caractères de la souveraineté étatique et seconde définition de l'État

Nous prenons désormais État au sens où nous l'avons précédemment défini et nous cherchons une définition équivalente en termes de souveraineté.

Tout État n'est pas souverain, ainsi que l'avait remarqué Carré de Malberg. Il y a des États protégés ; les Anciens parlaient d'État-clients. Ce manque de souveraineté est relatif aux affaires extérieures. Un État peut être subordonné à l'extérieur, recevoir ses ordres ou ses limites d'ailleurs, mais à l'intérieur, il ne saurait exister une puissance supérieure à la sienne, sinon ce ne serait pas un État. Donc, premièrement : *tout État est souverain relativement à la communauté sur laquelle il a autorité.*

Il ne suffit pas qu'il n'y ait aucune puissance au-dessus de lui : pour que sa volonté ne rencontre aucune résistance sérieuse, il faut encore qu'il n'y ait aucune puissance égale à la sienne. Cette plus grande puissance qu'il possède, il doit encore être le seul à la posséder. Donc, deuxièmement : *la souveraineté de l'État est une.*

Et elle doit être une en permanence. Qu'elle puisse se diviser et un contre-pouvoir naîtrait qui mettrait en balance son autorité, sa capacité de coercition trouverait une résistance. Donc, troisièmement : *la souveraineté de l'État est indivisible.*

Ces trois caractéristiques résultent incontestablement de la définition de l'État telle que nous l'avons donnée plus haut.

Réciproquement, peut-on dire que lorsque la souveraineté est une et indivisible sur une communauté politique nous avons affaire à un État ? autrement dit, peut-on, à partir de ces caractéristiques de la souveraineté retrouver tous les éléments de notre précédente définition ?

Les deux premiers (autorité ... disposant d'une force de coercition à laquelle nulle autre ne peut sérieusement s’opposer) se retrouvent sans peine, car la souveraineté, s’entendant d'un pouvoir tel qu'il n'en n'existe aucun qui lui soit supérieur, si elle est une, cela lui assure également qu'il n'en existe aucun autre qui lui soit égal ; si elle est

indivisible enfin, cela en fait une institution permanente, une instance qui dispose d'une puissance de coercition qui ne peut rencontrer aucune résistance sérieuse dans la communauté sur laquelle elle a prise.

Il reste le troisième élément : l'organisation séparée de la violence – et nous avons insisté sur son rôle crucial dans notre définition. On peut, croyons-nous, le déduire des caractéristiques de la souveraineté par un raisonnement par l'absurde. La souveraineté peut être indivisible, et le corps social non susceptible d'être divisé, pour deux raisons. Soit en raison d'une force matérielle (cette contrainte, cette violence, dont nous parlons depuis le début de cette réflexion), soit en raison du consentement de tous. Mais le consentement est par nature fragile et précaire. S'il survient quelque dissension majeure, si chacun dispose de sa violence, si chacun peut recourir aux armes, qu'est-ce qui empêchera que le corps social se divise ? Nous pensons donc que c'est seulement si la violence est organisée à part de la société civile, indisponible à toutes ses composantes, que l'indivisibilité est assurée. L'indivisibilité implique l'organisation à part de la violence.

Concluons que notre précédente définition entraîne à la fois la souveraineté de l'État, son unicité et son indivisibilité, et que *réciproquement* la souveraineté de l'État, son unicité et son indivisibilité entraînent toutes les caractéristiques de cette définition. Il y a équivalence entre les unes et les autres.

Nous pouvons donc proposer *comme définition équivalente* de celle que nous avons déjà fournie, la suivante : l'État peut être défini comme *le titulaire de la souveraineté dans une communauté politique lorsque cette souveraineté y est une et indivisible.*

Ou encore :

Une société est étatique lorsque la souveraineté y est une et indivisible ; qu'au contraire la souveraineté y soit multiple, ou seulement divisible, et c'est une société non étatique.

Remarques finales

Sur la définition

Cette dernière définition de l'État, étant subordonnée à la définition de la souveraineté *qui ne l'est qu'en rapport à un pouvoir politique* (lequel nous avons précédemment défini comme pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint relativement à une communauté politique), il n'est pas nécessaire d'y rappeler qu'il s'agit de pouvoir, de coercition, etc. Tout cela est impliqué par les définitions précédentes.

Il nous semble également que nous échappons par là à l'objection de Carré de Malberg qui reproche à la tradition française de confondre la souveraineté qui n'est qu'une qualité de la puissance avec la puissance elle-même. Le terme même de souveraineté, y compris dans la définition que donne cet auteur, renvoie au phénomène du pouvoir.

Il faut enfin noter que cette seconde définition, pour pertinente qu'elle soit – ainsi que nous le montrerons –, reste d'un maniement délicat, non seulement en raison de son caractère excessivement abstrait et concentré, mais aussi parce qu'elle est subordonnée à la définition préalable et correctement entendue de souveraineté.

Remarques historiques

1. À la différence d'un pouvoir qui n'est pas souverain, la souveraineté ne se délègue pas, ainsi que le remarque Bodin dans le premier de ses *Six livres de la*

République : "si la puissance absolue, octroyée au lieutenant du Prince, s'appelait souveraineté, il en pourrait user contre son Prince".

C'est là une des caractéristiques essentielles qui permet de distinguer le pouvoir souverain du simple pouvoir, et en particulier du pouvoir délégué.

2. Bien que Bodin soit le premier à dégager le caractère unique et indivisible de la souveraineté de l'État, les penseurs absolutistes du XVII^{e} siècle ont forgé à sa suite quelques belles formules qu'il ne sera pas inutile de reproduire ici.

Ainsi Charles Loyseau, dans son *Traité des seigneuries*, en 1609, compare-t-il la souveraineté à la couronne : de même que l'on ne peut pas plus parler de couronne s'il y manque un seul fleuron, de même la souveraineté n'existe qu'en l'absence de toute trace de division ou de partage. "La souveraineté n'est point si quelque chose y défaut".

De même, Cardin Le Bret, dans *De la souveraineté du roi*, en 1632 : la souveraineté est "non plus divisible que le point en géométrie"[33].

3. Nous n'avons pas à faire ici l'analyse de la dualité État-Nation qui est le propre de la forme moderne. Toutefois, comme chacun sait que c'est la Nation qui est dite souveraine au terme de nos constitutions et que personne ne pense à la souveraineté comme à un attribut de l'État, nous nous bornerons à rappeler que la souveraineté appartient à la nation dans la mesure, *et seulement dans cette mesure*, où la Nation est conçue comme une et indivisible. Ainsi la constitution du 3 septembre 1791 dit-elle (titre III, art. 1er) : "La souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; *aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice*". C'est précisément ce caractère unique et indivisible attribué à la Nation qui permet son identification avec l'État.

Il en va de même dans la théorie de la souveraineté populaire ou dans celle de Rousseau qui considère le souverain comme l'addition des parcelles de souveraineté appartenant à chacun. Bien que les formulations de Rousseau soient critiquables pour incompatibilité avec la nature de l'État – ce sur quoi nous reviendrons – Rousseau postule néanmoins l'unicité de la volonté générale tout comme les partisans de la souveraineté du peuple postulent l'unicité de cette entité.

4. Les auteurs allemands ont très généralement rejeté l'idée de définir l'État par la souveraineté, pour plusieurs raisons.

D'abord le processus de concentration du pouvoir royal par lequel le roi, de suzerain féodal devient souverain, est typique de l'histoire de la France et ne se rencontre pas sous cette forme en Allemagne. Le terme même de suzeraineté-souveraineté est également d'origine purement française.

Ensuite le caractère fédéral de l'État allemand qui se constitue avec Bismarck pose un problème aigu pour toute définition de l'État à partir de la souveraineté : les États fédérés ne sont pas souverains au sens où l'on dit qu'un État est souverain dans les affaires extérieures. Si l'on veut définir l'État par la souveraineté, il faut donc – ainsi que nous avons fait – distinguer souveraineté extérieure et souveraineté intérieure et ne conserver que cette dernière pour la définition.

Cette opération, déjà compliquée en elle-même, a dû paraître d'autant plus inopportune aux publicistes allemands que ceux-ci rejettent de surcroît la théorie bien française de la souveraineté nationale. Enfin, ils préfèrent définir l'État très directement par sa puissance de domination ou sa force de coercition, phénomène brut que l'usage français du terme de souveraineté, plus métaphysique et plus édulcoré, s'emploie si bien à recouvrir d'un voile pudique.

---

33 Cet auteur et le précédent cités d'après Harouel, in Harouel *et al.* 1990 : 400.

Les deux définitions successives que nous avons données de l'État correspondent ainsi chacune à l'esprit différent des deux peuples, ou du moins de ce *Volkgeist* tel qu'il s'exprime à travers ses penseurs politiques et ses juristes, la première, toute inspirée de la tradition allemande, plus proche de la sociologie par ses formulations directes et non contournées, la seconde, toute inspirée de la tradition française, dans le langage, dirait-on, plus fleuri, mais toujours plus obscur, de la philosophie

5. Terminons ces remarques historiques en relevant que la cité-État de l'Antiquité est aussi peu divisible que les autres formes d'État, même si les anciens ne s'expriment pas en termes de souveraineté.

V. Les criteres de la distinction entre societe etatique et societe non-etatique

Selon la première définition

Elle est formulée en fonction des modalités d'organisation de la force ; celle-ci étant généralement retenue, contenue et même paisible, elle ne se voit bien que lorsqu'elle se manifeste, lorsqu'elle se déploie en violence. Or il y a, dans toute société, deux occasions principales au cours desquelles se déclenche la violence : d'une part, lorsqu'à la suite d'un grave délit, la société cherche à restaurer l'ordre interne ; d'autre part lorsque cette société doit se défendre contre une agression extérieure ou bien lorsqu'elle est elle-même suffisamment agressive pour attaquer une autre société. La première occasion est celle de la répression des crimes et délits, en principe liée à l'activité judiciaire, c'est, en d'autres termes, l'exercice de la justice ; la seconde occasion est la guerre.

Pour savoir si une société est étatique ou non, il suffit donc d'examiner les modalités exécutives de la justice ainsi que les modalités organisationnelles des forces armées.

Que nul ne puisse se faire justice soi-même, à coup sûr – sous cet aspect du moins – nous avons affaire à un État, car ceux qui ne peuvent se faire justice ont recours à la justice, c'est-à-dire à une force séparée, distincte des parties, et au-dessus d'elles. Dans le cas contraire, chacun se fait justice soi-même et c'est la vengeance, nous avons – sous cet aspect – affaire à une société non-étatique. Soulignons que ce n'est pas la justice en tant que jugement, en tant que rendu de la justice (rendre un jugement), ce n'est pas l'énoncé du jugement ni l'autorité judiciaire qui est en cause ici, ce sont les modalités *d'exécution* du jugement. Il se peut bien qu'il y ait dans une société non-étatique une autorité judiciaire supérieure aux parties, mais c'est alors une supériorité morale : c'est un arbitrage, et ces juges ne disposent pas de force exécutive pour faire exécuter leur jugement, l'exécution est laissée à la disposition des parties *lesquelles doivent donc, au besoin, si la partie condamnée n'exécute pas, mobiliser leur propre violence pour obtenir satisfaction.* Dans ce cas de figure, les parties ne sont pas séparées de leur violence ; il y a plus : *l'organisation judiciaire de cette société suppose cette non-séparation, elle suppose que les parties disposent de leur propre force.* L'organisation d'un État comme l'État moderne suppose au contraire que les parties n'en disposent pas, l'État ayant dans ce cas le monopole de la violence légale.

Notre discussion précédente de la justice romaine, toutefois, nous met en garde contre une application trop simple de ce premier critère. Nous avons dit – à la suite de travaux juridiques modernes – que, dans la Rome républicaine, les citoyens pouvaient se faire justice eux-mêmes. C'est vrai par contraste avec ce qui vaut pour nos États modernes. Mais, dans l'absolu, ce n'est vrai qu'en partie parce que cette possibilité qu'ont les citoyens est étroitement limitée. D'abord, à une exception près, nous n'avons

examiné que le cadre du droit civil : or il y a un droit pénal mis en œuvre directement par la civitas (à vérifier).

Deuxièmement, ce pouvoir qu'ont les citoyens de se faire justice eux-mêmes est entièrement contrôlé par l'État – et ce fait suffirait à lui tout seul à montrer que nous avons bien affaire à un État : les citoyens n'ont pas de pouvoir *autonome* de se faire justice, ils ne disposent de leur violence que dans la mesure où cette disposition est autorisée par l'État. C'est bien plutôt l'État qui se sert de la violence privée pour arriver à ses fins, pour assurer l'ordre. Aussi dirons-nous que l'existence d'un système vindicatoire est significatif d'une société non-étatique lorsque *et seulement lorsque* chacune des parties dispose de façon autonome et souveraine de sa violence, rien n'obligeant les offenseurs à obtempérer et à fournir la compensation jugée juste par l'opinion publique ou en vertu d'un jugement d'arbitrage, pas plus que les offensés ne sont obligés de se plier à ce jugement et peuvent poursuivre leur vendetta même si il a été jugé plus conforme à la coutume de procéder à un rituel de réconciliation.

Enfin, pour en terminer avec le cas romain, il faut dire – *last but not least* – que la violence susceptible d'être mise en œuvre par les citoyens à l'égard d'autres citoyens est limitée par une règle tout à fait simple et contraignante. Soulignons "à l'égard d'autres citoyens", car il ne saurait y en avoir à l'égard d'esclaves, que ce soit celui qui a été condamné pour dette ou l'esclave voleur ou celui qui ayant commis un forfait tel qu'il est réputé esclave[34] : l'esclave peut être tué, bien sûr. Mais nul citoyen (sauf à être déchu de sa citoyenneté) ne peut l'être, même dans le cas des *legis actiones*. Il peut être mis en prison. Mais on ne peut lui faire violence à main armée[35] : le port d'armes est interdit dans l'enceinte de la cité et le sang des citoyens ne peut couler à l'intérieur de la cité. C'est là une règle intangible et générale. L'armée ne se réunit qu'en dehors des murs de Rome ; les licteurs ne portent la hache parmi les faisceaux qu'à l'extérieur de Rome ; le général vainqueur n'entre dans la ville avec ses armées qu'en cas de triomphe, exception votée par le Sénat, etc. Rome est une ville sans violence *armée*. Et c'est bien sur le fond de cette loi générale *de séparation de la cité d'avec la violence ou encore d'indisponibilité de cette violence* que les citoyens peuvent bien "mettre la main sur" quelqu'un, mais pas à main armée.

On parle de vengeance pour Rome (Thomas 1984, au titre significatif : "Se venger au forum") mais c'est pour contraster l'organisation judiciaire romaine avec la nôtre : ce sont des parties privées qui se constituent partie civile en cas de meurtre et il n'y a pas de ministère public. Le meurtre et sa répression sont bien affaires privées ; affaire privée que de poursuivre le meurtrier, mais pas les armes à la main. La cité n'autorise pas le développement de la vendetta. En conclusion nous dirons que c'est le pouvoir de se venger qui fait la société non-étatique, non pas le droit de se venger.

La seconde occasion de violence est la guerre. Que chacun doive exécuter un ordre de mobilisation, que chacun doive suivre les ordres d'un général, sous peine d'être porté déserteur, sous peine de mort, à coup sûr nous avons affaire à un État. Qu'au contraire aucun dans une classe, un groupe, un ordre, ne puisse porter les armes ou s'en servir, et nous avons tout aussi sûrement affaire à un État. Mais que les guerriers partent en expédition parce qu'ils estiment le chef qui a lancé cette expédition, qu'ils puissent en cours de route se raviser parce qu'ils auront fait un mauvais rêve la veille de l'assaut, et

---

[34] Ou du moins hors la loi, ainsi l'homme *sacer* qui, disent explicitement les textes, peut être tué par tout un chacun sans que l'auteur de ce meurtre puisse être poursuivi pour homicide.

[35] Et c'est ce qui décide que le voleur, même citoyen, qui s'est introduit de nuit et à main armée puisse être mis à mort.

parce qu'ils y voient un mauvais présage (ce qui arrive chez les Indiens des Plaines dont nul ne saurait contester le courage), soit pour toute autre raison, parce que tout d'un coup une défiance s'est développée vis-à-vis d'un chef jugé trop inexpérimenté ou trop avide de gloire, chacun dispose alors de sa propre violence comme il l'entend, que ce soit pour l'utiliser ou pour la préserver, et nous avons affaire à une société non-étatique.

Voilà donc deux critères, aussi simples que décisifs.

Mais ce ne sont pas les seuls possibles. Au lieu d'étudier la façon dont se déroule la violence, on peut étudier plus directement la force et la façon dont elle est organisée. C'est souvent un peu plus difficile parce que la force est moins visible que la violence et parce que les ethnologues ont souvent négligé d'étudier cette question de façon un peu approfondie, mais c'est tout aussi pertinent. Qu'il existe une force séparée, par exemple une armée de mercenaires, d'esclaves, de clients ou de gens de quelque nature qu'ils soient mais à la solde d'un pouvoir et entièrement dévoués à son chef, il y a de fortes chances que l'on ait affaire à un État. Qu'une armée nationale soit contrôlée par une autorité unique, il en va de même. Les moyens de la séparation sont alors la disposition exclusive de certains moyens matériels de guerre : qu'il y ait un monopole de châteaux, de certaines armes, de chevaux, ou d'armes atomiques, peu importe ; il se peut également que la séparation soit réalisée par le contrôle exclusif d'une certaine organisation de la guerre ou de ce qu'il faut bien appeler une forme de division du travail guerrier : qu'il y ait des spécialistes attachés au pouvoir, qu'il existe une forme de mobilisation générale que seul ce pouvoir est capable de mettre en œuvre, que tout ceci soit lié à un réseau routier suffisamment centralisé ou à tout autre moyen de communication, tout ce qui sert à transmettre les ordres, à déplacer les troupes, nous avons dans tous ces cas très probablement affaire à un État. Mais ce ne sont que des indices, il faut encore s'assurer que ces pouvoirs séparés sont capables de dominer la société, autrement dit qu'ils disposent bien de *la plus grande force*, sinon ce ne sont que des embryons d'États, des tentatives encore inachevées.

Selon la seconde définition

Notre définition de l'État en fonction de l'unicité et de l'indivisibilité de la souveraineté semble a priori d'un emploi plus délicat. Correspondant à des notions développées par les publicistes modernes, elle est d'usage immédiat pour les États modernes mais d'un maniement difficile pour toutes les autres formes d'État.

Cependant, en ce qui concerne les sociétés non-étatiques, l'idée de divisibilité de la souveraineté renvoie à une image familière aux ethnologues : en cas de désaccord irréductible au sein d'un groupe, le groupe se divise car aucun n'a le pouvoir de contraindre l'autre. La faculté de fission ou de scission, laquelle dans le cas des sociétés lignagères est encore appelée segmentation, traduit au niveau de la communauté politique la divisibilité de la souveraineté. Chacun des morceaux issus de la segmentation ou de la scission dispose en effet d'un pouvoir *au dessus duquel il n'y en a pas d'autre* : il est bien souverain, au plein sens du terme. Pouvoir suprême, pouvoir souverain et néanmoins multiple par principe, tout autant qu'éminemment divisible par nature, telle est la caractéristique principale *transposée dans les termes de notre droit constitutionnel* des sociétés sans État.

Une remarque néanmoins pour ne pas se méprendre sur l'apparente simplicité de ce critère. La divisibilité se voit bien chez les chasseurs-cueilleurs nomades ainsi que chez tous les horticulteurs ne procédant pas à des investissements lourds pour le travail de la terre et où cette terre est en abondance (n'étant pas au surcroît appropriée dans un régime de propriété fundiaire), ce qui est le cas de la plupart des cultivateurs dits

itinérants sur brûlis (*shifting cultivation*) : tous ces gens quittent volontiers leur résidence et leurs cultures parce qu'ils sont assurés de trouver des terres nouvelles ailleurs, qu'il suffira de défricher pour les mettre en culture. Mais ceux qui ont fait des rizières irriguées, plus encore ceux qui ont construit des terrasses à flanc de coteaux, ne quitteront pas leurs terres si facilement. Il y a aussi que peut-être leurs villages ne sont pas aussi faciles à reconstruire, que peut-être ils ne trouveront pas si facilement un site de même valeur s'ils ont l'habitude de construire leurs villages sur des éminences aisément défendables. Il existe de multiples raisons, tenant à la fois au mode de culture, au type de résidence, à la nature de l'architecture, etc. qui peuvent empêcher les groupes de se diviser. Ce ne sont finalement que les nomades que sont les chasseurs-cueilleurs et les semi-nomades que sont les horticulteurs pratiquant la *shifting cultivation* qui peuvent mettre en pratique la scission en cas de conflit interne insoluble. Cela veut-il dire que tous les autres vivent dans des sociétés étatiques ? Évidemment non. Le croire, ce serait confondre divisibilité de la souveraineté et divisibilité territoriale. La souveraineté est divisible chez maints horticulteurs qui ne quittent jamais la maison ni le terroir de leurs ancêtres, mais elle se manifeste autrement : par le fait qu'une famille, un clan, un quartier peut se trouver en conflit violent, en situation de vendetta ou même de guerre larvée, contre une autre famille, un autre clan, un autre quartier *du même village*. La divisibilité de la souveraineté, si ce n'est pas la possibilité de quitter, c'est celle de la guerre entre voisins.

Pour finir, on ne saurait trop souligner la supériorité de cette seconde définition sur la première en ce qui concerne ces sociétés non-étatiques. La précédente, en effet, ne permettait de les caractériser que de façon négative : *absence* d'État, ou *absence* de séparation d'avec la violence dont la société est capable. La divisibilité est au contraire une caractéristique positive, elle-même susceptible de variations et de modalités : nous pouvons déjà prévoir qu'à nous interroger sur les manières différentes de se diviser nous serons à même de procéder à une classification raisonnée de ces sociétés.

Chap. 3 - LE DROIT

Il est impossible d'aborder ce nouveau sujet comme nous l'avons fait avec le politique. Le droit est, comme l'on sait, plein d'arguties et la question de la légitimité est pour ainsi dire intrinsèque à son propos comme le montre déjà la notion d'« état de droit » qui représente pour le juriste une qualité supérieure, difficile à définir mais supérieure en tout cas à l'état de fait, tout en n'étant qu'un fait pour le sociologue, le fait de la croyance en sa supériorité, un fait idéologique parmi d'autres. Et puis les définitions courantes font déjà référence à des choses comme la règle, l'obligation, etc. qu'il nous faut définir au préalable, tandis que le politique ne renvoyait qu'au fait brut du pouvoir.

I. PREAMBULES SUR LES REGLES EN GENERAL (PHILOSOPHIE)

Les deux sens de « normal », « régulier » – l'ambiguïté des mots

En français, le mot « normal » est affecté d'une curieuse ambiguïté.

On dit aujourd'hui qu'un homme est « normal » s'il se conduit comme les autres ou s'il a une allure qui ne diffère pas trop de celle des autres. Un homme est de taille normale s'il n'est ni trop grand ni trop petit ; il est dans la *moyenne*. Un tel homme se situe vers le milieu de la courbe de répartition de la population à laquelle il appartient. C'est encore en ce sens que la géométrie appelle « normale » la perpendiculaire à une droite, parce qu'elle est au milieu de toutes les demi-droites que l'on peut tracer d'un côté à partir d'un point de cette droite. Le français courant emploie « normalement » au sens de « habituellement » ou de « généralement ». C'est ainsi que l'on parle en statistique de courbe et de répartition « normale », parce qu'elle est la plus fréquente. Par contraste, la parapsychologie appelle « paranormal » ce qui sort de l'ordinaire et qui requiert une explication spéciale.

Mais la langue ancienne employait « normal » au sens de « régulier, qui est ce qu'il doit être d'après la règle[36] ».

Le contraste entre ces deux sens peut être résumé par celui entre normalité et normativité : *l'un dit ce qui est* (en moyenne, en général) sans dire qu'il doit l'être, l'autre, *ce qui doit être*, sans dire qu'il l'est.

Il est usuel que le sens commun confonde les deux sens. La médecine y incite où l'« anormal » est généralement à la fois signe pathologique (n'est pas ce qui devrait être) et rareté (sortant de la moyenne). Le conformisme ordinaire des mœurs conduit à une confusion plus profonde encore puisqu'elle érige en règle ce que l'on a l'habitude de faire. Le malheur veut que cette confusion atteigne les sciences sociales qui parlent de « normes » de comportement pour désigner des modèles auxquels *on se conforme* : littéralement, on se « forme sur » ces modèles. Ce ne sont que des habitudes, des manières de faire qui viennent tantôt de la coutume, tantôt de la mode. L'idée de

[36] Larousse, début du XXème siècle.

normativité en est absente. Comme elle l'est du terme anglais, beaucoup plus clair, de *pattern*, « modèle, patron ». La fortune actuelle du terme de « normes » ne lui vient que de ce qu'il désigne tantôt des injonctions normatives, tantôt des normalités observables.

Le mot « régulier » est affecté de la même ambiguïté, désignant soit ce qui est conforme à la règle, soit ce qui revient fréquemment ou généralement. Il en va de même de « régularité », soit régularité d'un acte juridique (conforme aux règles de droit), d'un trait (conforme à un canon esthétique), etc., soit régularité statistique (qui revient souvent). « Régulation » garde au contraire le sens de conformité à la règle. Quant au mot « règle » lui-même, qu'il s'agisse de la règle du dessinateur, des règles de calcul, des règles de loi ou des règles grammaticales, il est dépourvu d'ambiguïté : il dit toujours ce qui doit être. C'est celui que nous emploierons.

Lois/règles

En français, le mot « loi » désigne toujours *un énoncé*, mais a deux sens généraux très différents selon qu'il dit ce qui doit être (« une loi morale », « les Lois de la République » – avec une majuscule « Loi » désigne exclusivement les lois votées ou les lois constitutionnelles d'un État) ou simplement ce qui est (« la loi du plus fort », « la loi du monde », « une loi scientifique »). Au premier sens, le mot est redondant avec celui de règle, terme dépourvu de cette ambiguïté ; il vaut donc mieux l'utiliser et cantonner « loi » dans le deuxième sens.

Une seconde ambiguïté intrinsèque au second sens vient de ce que le mot désigne à la fois un énoncé et, parce que la réalité est conforme à ce que dit cet énoncé, la *réalité* effective que l'énoncé traduit : ainsi la loi de l'attraction universelle est une réalité du monde, un ordre du monde, et à ce titre censé indépendant de toute énonciation, qui fait que deux corps s'attirent selon une force inversement proportionnelle au carré de leur distance. *Pour lever cette nouvelle ambiguïté, nous emploierons ici « loi » exclusivement en ce dernier sens (ce qui permet de désigner l'autre par l'expression « énoncé de la loi »)*.

Maintenant, les lois et les règles ont des modes d'action très différents. Une loi fait que les choses changent comme elles changent, tandis qu'une règle demande de faire comme elle stipule.

Soit, pour expliciter :

Une règle, à la différence d'une loi, ne fait jamais rien ; ou, si elle fait quelque chose, c'est par le biais de son énonciation.

Une loi ne s'adresse à personne, une règle s'adresse à des êtres susceptibles de l'entendre, d'entendre raison, ne serait-ce qu'à coups de bâtons.

Une loi ne demande rien aux choses qui lui sont soumises parce que ces choses n'ont pas le choix de changer autrement que selon cette loi ; la règle ne concerne au contraire que des êtres dotés d'une certaine liberté, c'est-à-dire susceptibles de s'orienter vers un choix (possible) ou un autre. *Toute règle prétend limiter la liberté de celui à qui elle s'adresse, mais la reconnaît néanmoins*.

Précisions

Définie simplement, on peut dire qu'une règle ou une norme est : tout principe en fonction duquel est déterminé ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qu'il faudrait faire ou ne pas faire, ce qu'il est permis ou au contraire ce qu'il est interdit de faire ou de ne pas faire. De façon plus concise, c'est : tout ce qui définit une ligne de conduite considérée, à quelque titre que ce soit, comme souhaitable.

1. Toute règle est une *règle de conduite ou de comportement*.

Elle s'adresse à des êtres susceptibles de *régler* leur conduite en fonction de normes reconnues comme valables par eux.

Ce qui suppose de leur part, une certaine faculté d'autodiscipline : une règle peut être imposée mais on se l'impose tout autant et même la règle imposée de l'extérieur suppose une certaine intériorisation. Dans le respect de la règle c'est même cette dimension intérieure, quelle qu'en soit la raison, jugement, accord ou croyance, qui doit l'emporter sur la dimension externe. La règle devient logique de comportement. Bref, la règle suppose cette faculté humaine que l'on appellera, selon le jugement que l'on porte sur elle, autodiscipline ou suivisme. Elle renvoie de toute façon à cette malléabilité humaine que nous signalions à propos du pouvoir politique ; elle est forcément connexe à ce pouvoir.

2. Pour cette même raison que la règle s'adresse à des êtres en leur demandant de faire (et non comme la loi, en faisant qu'ils fassent), elle est *par définition* susceptible d'irrégularités. Toute norme est par nature transgressable, tandis que les lois que suivent les choses ne le sont pas.

Le fait de la transgression des règles est intrinsèque au monde des règles : il n'est pas de surcroît, inessentiel et comme surajouté tel un accident qui ne traduirait que l'imperfection des règles ou celle des humains auxquelles elles s'adressent. Les règles le savent si bien qu'elles ont en général *prévu* la chose, elles ont par avance condamné leur transgression, elles sont en général associées à des sanctions lesquelles peuvent être positives ou négatives ; il existe de fortes incitations à suivre les règles. Les lois des choses n'ont pas besoin de tout cela, ni de sanctions, ni de stimulants.

Nous appellerons « écart entre la norme et la pratique » la différence entre les conduites effectivement tenues et celles prescrites par les règles.

Cet écart n'est jamais nul. S'il l'était, les acteurs ne seraient plus libres, ils n'auraient aucune liberté, et la règle serait loi. L'écart est consubstantiel au concept de règle.

Tandis que pour les lois de la science classique l'écart (entre ce qui est calculable d'après la loi et ce qui est observé) ne vient que de l'imprécision des mesures ou de l'imperfection des choses – soit, pour le pendule : de ce que le vide n'est pas parfait, de ce que le fil n'est pas sans torsion, etc., l'écart entre la norme et la pratique signe la liberté de l'homme.

3. En tant que "principe", ou dans ce qu'elle détermine une "ligne" de conduite, *la règle suppose un certain degré de généralité.* Pour les cas uniques, on parle de décision ponctuelle, nullement de règle. Les décisions au coup par coup, c'est le contraire de l'application d'une règle, c'est une vie ou une gestion « déréglée ». Sans généralité, pas de norme. Mais la généralité peut être d'extension fort variable. Elle peut concerner :

- un ensemble d'individus (formant un groupe défini : une profession par exemple) pour un ensemble de situations (ensemble également défini) ou pour un seul cas ou évènement envisagé ;

- soit un seul individu pour un ensemble d'évènements (par exemple : une règle de vie).

Mais il y a toujours généralité.

Encore faut-il souligner que cette généralité concerne un domaine *possible* d'application de la norme : la norme doit s'appliquer à une généralité possible, mais il est tout à fait possible que cette possibilité générale ne se soit réalisée qu'une seule fois ; cela ne lui ôterait pas son caractère général qui concerne sa capacité à légiférer son

domaine, lequel est défini *en droit* pourrait-on dire, sans que l'on puisse préjuger de l'étendue de son application *en fait* [37].

4. *Toute règle contient deux éléments : un modèle de comportement proposé et une injonction à le suivre, la force de cette injonction étant très variable selon les règles.*

Dire que la norme propose un modèle à suivre, c'est dire qu'elle propose un modèle de conformité. Suivre la règle c'est se conformer, se modeler sur un patron préalablement défini. La norme, la normalité ou la normativité véhicule toujours un certain idéal de conformisme. Cela implique limitation ou inhibition de l'activité créatrice. On peut proposer un modèle pour une seule réalisation – c'est le patron du couturier – auquel cas la conformité n'implique rien d'autre que la précédence de l'essence (l'*eidos*, la forme) sur l'existence. La règle étant générale elle propose un modèle susceptible de s'appliquer avec une certaine généralité à plusieurs situations et/ou à plusieurs individus : conformisme veut alors dire plus, la ressemblance entre plusieurs réalisations. Premièrement, donc, la règle fournit un modèle.

Deuxièmement, la norme propose ce modèle comme souhaitable, à quelque degré que ce soit. Elle peut traduire le sentiment de la nécessité : "il faut", elle commandera alors impérieusement et ce sera une règle impérative. Ou bien la règle peut considérer son modèle comme seulement recommandable, etc. Les différents types d'injonction se répartissent sur une échelle selon leur force :

- force extrême ou maximale :
  obligatoire ou prescrit,
  interdit ou prohibé, qui est l'analogue en négatif de ce qui est obligé
  permis, qui, dans la mesure où est permis ce qui n'est pas interdit, renvoie à une règle tout aussi impérieuse que celle qui interdit ;
- force moyenne
  recommandé, catégorie dans laquelle on peut distinguer ce qui est fortement recommandé
  déconseillé, qui est l'analogue en négatif de ce qui recommandé
  préférable
  etc.

On peut combiner cette force avec la nature, positive ou négative, de l'injonction et on obtient la hiérarchie suivante :

+	obligatoire
+	fortement recommandé
+	simplement recommandé
+	permis
+	toléré[38]
-	déconseillé
-	fortement déconseillé
-	interdit

[37] C'est en cela que la présentation de J. Dabin (1968 : 799) nous paraît incorrecte, lorsqu'il dit, pour assurer la généralité de la règle : « Il suffit que le ou les destinataires de la règle ne soient pas un ou plusieurs individus déterminés *in concreto*. » C'est assurément une condition suffisante, mais pas une condition nécessaire. Au surplus, on ne peut indiquer le caractère général comme une spécificité de la règle de droit (ibid. : « la règle de droit a toujours été définie comme générale ») parce que ce n'est qu'une caractéristique de toute règle.

[38] Ce que nous comprenons comme "permis avec une nuance péjorative", avec donc l'idée qu'il vaudrait mieux s'en abstenir.

On notera que cette hiérarchie des injonctions n'est pas parallèle à la hiérarchie en valeur des conduites envisagées : l'idéal est très bon mais est simplement recommandé, l'obligatoire est bon bien sûr mais pas nécessairement très bon. Ce qui est amusant est que les deux hiérarchies ne sont parallèles que pour leurs parties négatives : est interdit ce qui est abominable, le très mauvais, déconseillé mais non interdit ce qui est simplement mauvais, etc. Pour les parties positives, les hiérarchies sont inverses. La raison en est que l'obligatoire renvoie à l'idée que ce serait très mauvais de ne pas le réaliser, le recommandé à l'idée que ce serait seulement mauvais mais pas très mauvais de ne pas le réaliser. En traduisant ainsi les injonctions positives, on recolle les deux hiérarchies.

N.B. La règle en tant que règle implique le caractère souhaitable de ce qu'elle propose de faire, mais elle n'entre pas dans les raisons qui permettent de juger cette chose souhaitable. La règle énoncée dit que telle chose est bonne sans généralement dire pourquoi elle l'est. Une règle qui dit "il faut" pour des raisons techniques est tout aussi impérative que celle qui le dit pour des raisons morales. La question des raisons de la règle, c'est déjà celle de sa légitimité.

Légitimité : définition

Rien de plus difficile que de définir la notion de légitimité. Selon la définition courante, est « légitime » ce qui est conforme au droit, mais une règle de droit peut être considérée comme illégitime, un système de droit, également. L'histoire – classique s'il en est – d'Antigone illustre cette différence bien connue depuis l'Antiquité : à la loi des hommes, la loi « positive », s'oppose celle des Dieux, qui lui est supérieure. La notion de légitimité déborde visiblement la question du droit, et lui est antérieure. C'est une notion première qui doit être définie indépendamment du Droit.

Est susceptible d'être « légitime » une revendication, un souhait ou un désir, une prétention, la détention d'un titre, une demande, une règle, un pouvoir, etc. Ce sont tous des phénomènes qui traduisent, d'une façon ou d'une autre, un vouloir. Les choses sans vouloir ne sont ni légitimes ni illégitimes ; la table n'est pas légitime, mais le droit que j'ai sur elle (si j'en suis propriétaire) l'est. Le mariage et les enfants « légitimes » sont ceux qui font naître des droits. Une forme sociale – par exemple le régime capitaliste – est considérée comme légitime si les droits qu'elle fait naître le sont.

Les désirs et les prétentions, tout ce que l'on peut appeler des vouloirs, qui sont légitimes sont ceux que l'on dit « fondés ». Les illégitimes sont « infondés ». En quoi une prétention peut-elle être fondée si ce n'est sur une règle ou un principe plus général dont elle est le résultat ou le cas particulier ? Règle ou principe, ce n'est pas la même chose ; toutefois dans le cas qui nous occupe, les seuls principes susceptibles de fonder la légitimité sont des principes qui disent ce qu'il est bien de faire, ce qu'il est juste de faire, et ne se distinguent pas des règles sinon par leur caractère peut-être plus général.

Est « légitime » ce qui est conforme à une règle ou à un principe.

Trois remarques :

1. Est « con-forme » ce qui est mis en forme selon un patron, un modèle ; une pratique ou un droit est donc légitime *si l'on peut en déduire la possibilité* à partir de règles ou de principes par définition plus généraux.

2. Est « légitime » ce qui est conforme à une règle *elle-même tenue pour légitime* ou à un principe *lui-même tenu pour légitime*. Toute quête de légitimité, toute entreprise de légitimation, se trouve être comme n'importe quelle opération logique de déduction : elle remonte et s'arrête à des principes premiers qui ne peuvent être ni fondés ni légitimés ni déduits.

3. Le qualificatif de légitime est très proche de celui de *juste* : mais ce dernier terme correspond plutôt à l'idée d'être *en application* de la règle ou du principe.

Légitimité et règle

La question de la légitimité est congénitale à la notion de règle, puisqu'elle n'est définie qu'en fonction d'elle.

Mais, à propos de toute règle, se pose la question de sa légitimité. Ne pose à vrai dire cette question que celui qui la conteste.

Eu égard à la légitimité, la règle a une double nature : elle dit ce qui doit être – ce en quoi elle est source de légitimité – et dit aussi qu'elle-même doit être. Elle n'existe que par ce jugement de valeur implicite sur elle-même. Disant ce qu'il est légitime de faire, elle se pose elle-même comme légitime. Il n'en va pas à cet égard différemment de tout autre jugement de valeur : l'énoncé qui dit que la terre tourne pose également de lui-même qu'il est vrai.

La reconnaissance, condition nécessaire et suffisante de la règle

Dire qu'une règle est « reconnue », « admise », « tenue pour légitime » ou « comme valide », c'est tout un.

Une règle n'est pas règle du fait d'être suivie. Sinon, l'habitude des parisiens qui s'entassent régulièrement aux heures de pointe devant la porte des wagons pleins à craquer du métro et empêchent ainsi de sortir ceux qui voudraient sortir tout autant que de monter dans la rame ceux qui voudraient monter, habitude très régulièrement (on se souvient de l'ambiguïté de la notion de régularité) suivie, serait une règle. Une règle est règle du fait d'être reconnue comme devant être : elle doit être et est ! *Fiat lux* ! Tel est le miracle de la règle. Que la règle soit et la règle est.

En matière de règle, reconnaissance vaut validation.

Une règle qui n'est suivie par personne est encore une règle si elle est reconnue comme règle.

Une règle n'est règle que d'être reconnue comme telle. D'être adoptée. Mais on peut adopter des règles et ne pas les suivre. Elles ont alors une existence seulement idéologique.

Une règle dont on dit seulement qu'elle « devrait » être n'est pas une règle. C'est une règle qui *devrait* être, mais qui n'est pas. Il faut qu'elle soit en quelque sorte, qu'elle soit reconnue, défendue, sanctionnée, etc., ne serait-ce que verbalement, c'est-à-dire, même si elle n'est pas suivie, qu'il y ait des conduites, même purement verbales, en rapport avec elle.

Une règle peut être non dite, mais elle doit pouvoir être dite

Nous distinguons, à propos de la loi de l'attraction newtonienne, la loi et son énoncé. Pareillement à propos de la règle.

La règle existe indépendamment de sa formulation verbale. Le fait que l'on puisse chercher les règles d'une bonne conduite, ou les règles de la méthode, ou les règles de tout autre chose, implique cette sorte de préexistence conceptuelle des règles avant même qu'on les ait trouvées et donc formulées. La règle procède d'une certaine nécessité : c'est ce qu'*il faut* faire, qu'on le sache ou non, qu'on le dise ou non. Elle renvoie à une sorte de vérité objective : compte-tenu du but à atteindre, la règle de conduite à adopter est effectivement de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose.

Mais une règle qui n'est formulée nulle part, par personne, même si un millier de gens la suivent sans le dire, n'est encore qu'une règle en puissance. Il y manque

l'élément normatif, le jugement de valeur positif, qui seul fait la règle. Lorsque les Parisiens se pressent devant les portes du métro plein à craquer, il s'agit de régularité, mais pas de règle, car si on leur demandait si c'est une bonne chose, ils diraient que non. Pour savoir si une règle est règle, il faut donc d'abord la formuler et cette formulation est indispensable pour appliquer le critère : jugement de valeur positif, c'est une règle, jugement de valeur négatif, ce n'en est pas. Toute règle doit être formulable et, une fois formulée, doit recueillir l'assentiment. Mais la première condition est qu'elle soit formulable.

S'il n'existe aucune formulation de la règle ou si elle rencontre un déni, la règle n'est pas. C'est tout au plus une régularité statistique.

II. Preambules sur les regles sociales et plus particulierement celles de droit (sociologie)

Sont sociales les règles qui sont reconnues par une pluralité d'acteurs pour réguler les rapports qu'ils ont entre eux.

Les règles de droit sont des règles sociales particulières.

La question de l'écart dans le cas des règles sociales

En ce qui concerne les règles individuelles, l'écart (supra) entre norme et pratique peut être très grand car, lorsque je m'interdis de fumer plus de deux cigarettes par jour et que j'ai envie d'une troisième, je suis juge et partie.

Il n'en va jamais ainsi pour les règles sociales qui, par définition, mettent toujours en jeu une pluralité.

La pluralité donne de la légitimité à la règle sociale et assure une certaine indépendance du jugement qui, lorsqu'il est négatif, constitue déjà une forme de sanction.

C'est à propos des règles sociales que se manifeste le mieux l'ambiguïté foncière entre les deux sens de la « normalité » : les gens font quelque chose parce qu'ils croient que c'est ce qui doit être fait et ils croient que c'est ce qui doit être fait parce qu'ils voient tout le monde le faire. Le fait statistique brut devient ici facteur de légitimité.

Quant aux règles de Droit, qui permettent de forcer d'autres à faire ce qu'ils n'auraient pas voulu sans l'existence de ces règles, elles sont suivies plus régulièrement encore. Il n'en résulte pas qu'elles le soient aussi systématiquement que les lois de la mécanique des chocs le sont par une boule de billard, mais il en résulte qu'elles sont généralement suivies. Car, à la force, on ne peut opposer que la force, ou la ruse, qui est une autre forme de force ; ne les suivront pas seuls ceux qui auront la force de ne pas les suivre.

Il est de mode aujourd'hui de rappeler à tout bout de champ que les règles de Droit ne sont pas suivies. Mais on ne les voit pas quand elles le sont.

Sur des millions d'automobilistes qui roulent en France, j'en vois très peu qui roulent à gauche. Le sens pratique s'allie à la peur du gendarme pour expliquer cela.

Mais il est aussi d'autres règles qui n'ont besoin d'aucune sanction pour être suivies. C'est une règle en effet que la monnaie ne peut être refusée pour s'acquitter d'une dette, quelle que soit la raison de cette dette, suite à un achat ou parce que mon chien a renversé une vieille dame ; c'est même là une règle fondamentale qui définit un bien comme monnaie. Or on n'a jamais vu un créancier refuser de la monnaie.

C'est une règle qui définit la propriété fundiaire qu'un propriétaire ne peut être dépossédé de son bien du seul fait qu'il ne l'utilise pas. Elle définit parfaitement cette

forme de propriété par opposition à la forme usufondée, dans laquelle l'utilisateur d'une terre devient au bout d'un certain temps le propriétaire de droit de la terre qu'il travaille. Elle est fondamentale puisque, permettant au propriétaire d'un moyen de production d'en garder la propriété même si ce moyen est utilisé par un autre, elle est au fondement du capitalisme et de l'ensemble du monde moderne. Elle en est une règle *constitutive*, au sens où l'on parle de « constitution » de l'État. Et elle est suivie sans exception dans l'ensemble de la France contemporaine, comme dans la quasi-totalité des pays d'aujourd'hui.

Situation de la règle sociale par rapport à l'idéologie

Il résulte de ce que nous avons dit du caractère éventuellement non dit ou implicite de la règle que celle-ci ne ressortit pas a priori de l'idéologie.

Dans la mesure où ces règles sociales sont reconnues, elles sont toujours exprimables, susceptibles d'énonciation. Les acteurs sociaux sont capables de les formuler, même si cette formulation est inhabituelle, et plus encore ils sont capables de les reconnaître, d'en reconnaître la valeur et la validité pour leur société, si un observateur les formule. *C'est l'élément idéologique associé*, mais il n'y a rien là de spécifique au monde de la règle : toute forme sociale a sa représentation, toute forme sociale trouve peu ou prou son répondant au sein de l'idéologie.

Les règles sociales en tant que telles, c'est-à-dire en tant que modèles reconnus comme valides, n'appartiennent pas à l'idéologie ; c'est seulement leur énonciation sociale, si elle existe, et les divers discours que la société tient à leur propos, si de tels discours existent, qui appartiennent à l'idéologie.

Encore faut-il remarquer que ces discours prennent rarement la forme générale qui pour nous est le propre d'une règle. Ils ne disent pas que "dans tous les cas où existe telle situation, il faudra faire ceci ou cela". Ils proposent plutôt des exemples, des exemples illustres empruntés au passé légendaire ou mythique d'un peuple, ou des exemples de la vie quotidienne.

La chose est bien connue depuis l'œuvre de Hoebel, sans doute celui qui a le plus fait pour la reconnaissance du droit dans les sociétés primitives. Un Comanche ne s'exprime pas sous forme de normes et à propos d'un cas litigieux il dira seulement qu'il connaît un cas similaire qui s'est produit dans le passé et qui a été traité de telle ou telle façon. Nous y voyons deux normes : d'abord, une très générale qui dit que ce qui a été fait doit l'être encore (cela suppose la valeur de la permanence, de la tradition ou de la coutume qui paraît ainsi dans ce cas comme une source, sans doute la source principale, du droit) ; ensuite, une norme particulière qui est exprimée par le récit de ce qui a été fait dans le cas précédent. Ces deux règles ne sont certes *formulées* que par nous (sociologues). Mais cette formulation sociologique traduit bien une règle implicite et présente puisque par sa réponse le Comanche indiquait clairement ce qui était souhaitable : à savoir prendre modèle sur le passé. Soulignons que la norme implicite se déduit tant du discours des membres de la société étudiée que de leurs actions ou pratiques – pourvu dans ce dernier cas que l'on ait quelque indication montrant qu'elles sont considérées comme souhaitables ou convenables.

Caractère très divers des règles sociales

Tout comme les règles en général les règles sociales ne sont pas toujours obligatoires : il y a des règles préférentielles, obligatoires, etc. selon la force de l'injonction.

Toute règle sociale, dans la mesure où elle est sociale, c'est-à-dire reconnue, est d'une façon ou d'une autre sanctionnée, ne serait-ce que par cette reconnaissance qui va avec l'idée que celui qui la suit fait ce qu'il convient tandis que celui qui la transgresse s'expose à une certaine réprobation. Lorsque la sanction est uniquement de cet ordre, nous parlerons de sanction idéologique.

La nature de la sanction est fort variable, sa sévérité également ; en aucune façon le degré de cette sévérité ne doit être confondu avec la force de l'injonction

Particularités des règles de Droit : caractère obligatoire

Puisque nous ne savons pas encore définir le droit, nous ne saurions définir les règles de droit, dont on peut dire seulement pour le moment qu'elles figurent parmi les règles sociales. Cela n'empêche pas de faire à leur propos quelques remarques préliminaires.

En effet, il ne fait de doute pour personne qu'il y a des règles dans le droit – les controverses portant seulement sur le point de savoir s'il n'y a que cela. Il ne fait guère plus de doute (si nous exceptons la bévue de certains anthropologues qui identifient purement et simplement droit et ensemble de coutumes ou d'usages sociaux – mais aucun juriste n'a jamais soutenu une telle position) que toute règle sociale n'est pas de droit.

Ces remarques préliminaires concernent donc la spécificité de la règle de droit au sein de l'ensemble des règles sociales.

Une première spécificité est que la règle de droit est obligatoire

Selon une distinction classique (par exemple Dabin) elle peut être conditionnée, mais n'est pas conditionnelle (ou hypothétique).

En cela elle se distingue de très nombreuses règles sociales par exemple règles de mariage idéal, ou règles religieuses (confession) etc.

Cet aspect renvoie immédiatement à la contrainte : la règle doit être suivie, *qu'on le veuille ou non*. C'était déjà notre formule relativement au pouvoir politique. La règle de droit renvoie évidemment au pouvoir de contraindre, donc au pouvoir politique.

Particularités des règles de Droit : « law has teeth »

Pour que l'on parle de règles de droit, il faut non seulement qu'elles soient socialement reconnues mais encore qu'elles soient d'une certaine façon *en vigueur* dans la société étudiée. Bien sûr une règle peut tomber en désuétude, elle n'est plus en vigueur mais elle l'a été. Une règle morale, fût-elle une règle de morale sociale, même si elle n'est suivie par personne, reste une règle morale si elle est toujours considérée comme bonne ; elle traduit un souhait, elle exprime une idéologie, etc. Une règle morale reste telle même si elle ne régule rien, rien d'autre que des sentiments ou du ressentiment, des idéaux ou des regrets. Elle peut même être envisagée comme un pur souhait non susceptible d'application : que non seulement elle soit non appliquée, mais encore *non applicable*, i.e. non susceptible d'être appliquée, cela ne lui ôte pas son caractère souhaitable, ne lui retire pas sa validité. Au contraire, on conçoit à la rigueur une règle de droit qui ne serait en aucune façon *appliquée*, qui ne serait respectée par personne, mais personne ne parlera d'une règle de droit qui ne serait en aucune façon *applicable*, sinon pour dire précisément qu'elle n'est pas de droit. La règle de droit est créditée d'une certaine *efficacité,* une efficacité *au moins potentielle*, sans laquelle elle ne correspond pas à l'idée que nous nous faisons d'une règle de droit.

Elle a en quelque sorte les moyens de sa politique ou elle n'est rien. La règle de droit ne se conçoit pas dans l'idéalité pure. Elle est *dans son essence*, ou comme on

dirait dans la tradition allemande, *dans la pureté de son concept*, liée à une certaine puissance efficace. Celle qui est désuète l'a été même si elle ne l'est plus. Celle qui n'a jamais été appliquée peut l'être même si elle ne l'a jamais été. La règle de droit ne se conçoit qu'en rapport avec son application possible, même s'il ne s'agit que d'une possibilité théorique : la règle de droit est en droit applicable.

Donc, premier point, elle a une certaine vigueur.

Deuxièmement, elle n'a cette vigueur que parce qu'elle est *maintenue en vigueur* au moyen de certains mécanismes qui lui assurent une certaine efficacité. Ce qui distingue à l'évidence la règle de droit des autres règles sociales, c'est que, bien qu'elle puisse se raccrocher aux grands idéaux – philosophiques, religieux, etc. – de la société, elle ne se contente pas de planer dans les cieux, elle dispose d'un pouvoir ou se meut dans l'orbite du pouvoir. Sans même parler du pouvoir judicaire (lié au seul jugement, éventuellement source de droit), la règle de droit a à son service le pouvoir exécutif. La question du droit et des différentes formes qu'il revêt dans les différentes sociétés est inséparable de celle du pouvoir politique et des différentes formes qu'il revêt dans ces sociétés. Le secret du droit, du moins de son efficacité, gît en dehors du droit.

Que le droit dispose ainsi de moyens performants, cela explique l'adéquation certaine (quoique toujours incomplète) que l'on rencontre dans le cas du droit et non dans les autres ensembles normatifs entre la régularité normative et la régularité de fait. Dans la sphère des rapports sociaux régis par le droit, l'idéal juridique (l'énoncé de ce qu'il faut faire) correspond assez bien à la réalité (ce que font effectivement les acteurs sociaux). Nul mystère à cela et il serait naïf de louer le génie du législateur ou de vanter la rationalité des codes : le succès du droit lui vient entièrement de l'extérieur, du pouvoir qui fournit les moyens de l'idéal juridique. Quelle que soit la puissance de ces moyens toutefois, il y aura toujours un certain décalage entre le fait et le droit, et il n'y a pas lieu non plus de s'en étonner.

Particularités des règles de Droit : distinction entre règles du premier degré et règles du second degré

La règle juridique étant 1°, comme toute règle, générale, 2°, comme toute règle sociale, sanctionnée, et 3°, en tant que règle juridique, par nature susceptible d'application, la question de son application se pose avec d'autant plus d'acuité. Pratiquement elle se pose sur deux plans :

- il faut faire entrer le fait (forcément particulier) dans la catégorisation (nécessairement générale) implicite aux normes pour sélectionner celle qui s'applique ; en droit français, on dit qu'il faut qualifier les faits, non seulement les décrire, éventuellement les prouver, mais toujours les décrire en des termes qui correspondent aux catégories juridiques ;
- il faut trouver la sanction adéquate.

Cette double application de la règle aux faits est elle-même susceptible de règles.

Nous appellerons règles du premier degré celles qui concernent le comportement des hommes et des groupes qui se rencontrent dans la société ; règles du second degré celles qui régissent l'application des règles du premier degré[39]. En droit, ce sont typiquement les règles de procédure. De telles règles ne prétendent pas régir le comportement des hommes ni des groupes (encore que l'on pourrait considérer qu'elles régissent le comportement des juges, etc.) mais régissent le bon fonctionnement des instances. Ce ne

[39] Cette distinction est analogue à celle faite par Hart entre règles primaires et règles secondaires sauf qu'il ne définit pas les secondes comme des règles sur les règles

sont pas des super-règles, encore moins des principes, ce sont des règles sur les règles ou mieux des règles sur le *comportement* des règles (du premier degré)[40].

Les règles du second degré pourraient être appelées réflexives puisqu'elles renvoient à leur univers propre : règles sur les règles. Ce sont les règles que ceux qui sont chargés de dire le droit s'appliquent à eux-mêmes (au sens où un verbe est réflexif). Ce sont les règles de l'activité juridique. Elles forment l'essentiel du discours juridique, elles en constituent la matière propre, la substance technique la plus caractéristique (tandis qu'une règle du premier degré comme le "tu ne tueras point", tout le monde peut en parler, le moraliste, le philosophe et le café du coin).

Il faut généraliser les précédentes remarques. Il y a une activité sociale spécifique qui consiste en un travail sur les normes, soit pour les créer, soit pour les appliquer, soit pour faire exécuter les sanctions ; il n'y a pas de terme global en français pour désigner ce secteur d'activité : législatif, pouvoir réglementaire, judiciaire, de police. On ne peut employer l'expression "activité normative" qui vise seulement à créer des normes – et non à les faire respecter par exemple. L'absence d'un terme général et adéquat est en lui-même un intéressant problème, fort significatif aussi. Car toutes ces activités s'insèrent normalement dans ce que l'on appelle le pouvoir politique ; mais celui-ci est plus large, il fait des programmes, etc. qui, étant dépourvus de généralité, ne sont pas des règles. Cet écueil néanmoins montre déjà suffisamment qu'il est impossible de dissocier le juridique du politique.

Appelons ASERN cette "activité sociale en rapport avec les normes", qu'elle soit pour les créer, les appliquer, etc. Nous appellerons règles du premier degré toutes celles régissant les activités (sauf l'ASERN) des individus, groupes ou instances d'une société ; nous appellerons règles du second type celles régissant l'ASERN. Par exemple les règles selon lesquelles se forment et sont déclarées valides les normes juridiques selon leur source (lois, règlements, coutumes, etc.), toutes les règles de procédure, toutes celles (relevant chez nous du pouvoir administratif) régissant l'exécution des sanctions (règlementation de la saisie, droits de police, manière de mettre à mort dans le cas de la peine capitale), tout cela ressortit du second type.

Cette distinction est spécifique au monde juridique en ceci qu'elle y prend un relief tout particulier – tandis qu'ailleurs elle peut exister, mais reste peu développée. L'importance de cette distinction renvoie à nouveau au caractère de la règle juridique que nous dégagions plus haut, à savoir qu'elle est dans son concept susceptible d'être appliquée. L'élaboration des règles de second degré répond à cette nécessité de l'application. Comme les deux précédents aspects du monde juridique, ce dernier renvoie à nouveau au pouvoir politique.

Paraphrasant des prises de positions classiques chez les auteurs allemands du XIX^{e} siècle, nous dirons que *la question du pouvoir est congénitale au droit*. Nous ne préjugeons pas néanmoins de la nature exacte de cette congénitalité, les rapports entre droit et politique étant à notre avis plus complexes que ne le supposaient généralement ces auteurs.

---

[40] Notons en passant que nous n'avons jamais défini les règles comme des règles du comportement humain ; c'est là le fait du behaviorisme ambiant et particulièrement dominant dans l'anthropologie américaine sinon britannique qui voit dans une société à peine plus qu'un troupeau ou un rassemblement de bipèdes. Dans toute société il y aussi des instances, des fonctions tout à fait officielles, etc. et peu importe de savoir qui les remplit ; aussi y a-t-il des règles sur les rapports entre les instances, sur ce qu'elles doivent faire, etc. Il suffit que ces instances soient mises en œuvre par les hommes : la règle est spécifique au monde humain, mais dans ce monde il n'y a pas que des hommes.

III. DEFINIR LE DROIT

Les quatre sens du mot « droit »

Le terme de « droit » tel qu'il est utilisé dans la langue juridique[41] revêt au moins quatre significations différentes :

1° le Droit, la science, la discipline qui traite d'un objet du même nom,

2° le Droit, en tant qu'objet propre de cette science, au sens où c'est une chose objective, un élément, une dimension du social,

3° un des droits, généralement définis comme « prérogatives » – le terme est classique et presque inévitable – attribués aux différents acteurs de la société par le droit au sens précédent. En ce sens les droits sont pluriels, tandis qu'aux deux sens précédents le droit est unique (du moins dans une société) et s'écrit parfois avec une majuscule – le Droit s'opposant aux droits. Ces droits sont souvent, et correctement, appelés "subjectifs", en tant qu'ils sont le fait de sujets de droit (le Droit étant, par opposition, dit "objectif") ; en dépit de cette qualification qui évoque malencontreusement la subjectivité philosophique, ce sont des éléments parfaitement objectifs de la société ;

4° la qualité d'être en droit ou de droit, *de jure*, par opposition à ce qui est seulement de fait, *de facto*.

Ces différents sens appellent les remarques suivantes.

Qu'une discipline porte le même nom que son objet, c'est chose banale (l'histoire ; même la physique ne peut se définir que comme l'étude du monde physique – nullement de la « nature », ce qui ne permettrait pas de faire la différence avec les sciences naturelles). Mais la grande particularité du Droit, c'est son insistance que j'appellerai coutumière à dire que le Droit est la science ou la réflexion sur le droit, et à dénier à toute civilisation, à toute culture antérieure à Rome ou ignorant le droit romain l'existence d'un droit véritable. Par exemple à Babylone, il y a le code d'Hammourabi, mais pas de Droit, etc. Réaffirmation constante de ce point de vue[42] (). Évidemment, dans cette perspective, les Aborigènes ne sauraient avoir de droit, pas plus que les Chinois ou les Babyloniens. Position ethnocentrique (sur Rome) et autocélébration du monde juridique.

Du point de vue sociologique, nous distinguons *le droit en tant que système objectif* indépendamment de son énonciation possible (c'est le deuxième sens) et l'ensemble des discours sur le droit. Parmi ces discours, il y les codes, la philosophie du droit, le discours des juristes, etc. : il y a la science du droit (premier sens ci-dessus) qui ne se confond pas plus avec le droit que l'histoire comme discipline ne se confond avec l'histoire comme réalité. C'est tout ce que nous appelons *discours du droit*, et que, compte tenu de notre définition générale de l'idéologie, nous appelons aussi idéologie du droit.

Dernière remarque sur la façon dont les juristes voient le droit. Il est bien possible que la science juridique ne naisse qu'à Rome (et encore une Rome très tardive), mais ceci n'est pas plus intéressant pour la définition du droit que le fait que la mécanique

---

41 Sans parler des sens moraux, droit comme droiture.

42 Jean Gaudemet dans le colloque "L'obligation" de l'Association française de philosophie du droit, Paris 9-10 avril 1999, à l'Institut (* réf à trouver) [Arch.phil. droit 44 (2000) Naissance d'une notion juridique, pages 19 à 32] ; Jacob (2004 : 43 *sq.*) au début de son article sur Lucien François : « Les Aborigènes australiens, les Indiens d'Amérique ont-ils eu un droit ? Quelques-uns l'ont soutenu [Hoebel, etc.], non sans laisser entendre qu'ils avaient pleine conscience de ce que ce parti peut comporter de hasardeux […]. Un collègue qui dit que « le Droit, c'est la réflexion sur le Droit », réflexion autant absente chez les Babyloniens que chez les Aborigènes, lesquels n'ont donc pas de Droit.

dynamique naisse au XVII[e] siècle. Définir une science ne peut se faire sans définir son objet, condition nécessaire ; c'est aussi une condition suffisante, car la dite science sera définie comme l'étude de l'objet ainsi défini.

Un autre problème nous vient de l'activité judiciaire, ce que l'on appelle plus simplement la "justice" – entendant par ce terme, non l'idée morale, mais l'activité sociale. Justice, judicature, judiciaire renvoie à jugement et à juge. Or, selon l'expression consacrée, le juge "dit le droit". Ce dit est même, sous le nom de jurisprudence, une des sources classiques du droit. L'activité judiciaire est donc créatrice de droit mais il est tout aussi évident qu'elle a pour finalité et vocation d'appliquer le droit, d'appliquer des principes généraux à des cas particuliers. Les controverses classiques qui opposent en général les auteurs anglo-saxons aux auteurs français et aux allemands, qui traduisent à la fois la tournure d'esprit plus empirique ou plus rationaliste des uns et des autres tout autant que la différence très marquée entre le système anglais et les systèmes continentaux, portent essentiellement sur l'appréciation du rôle du juge : est-il plutôt interprète de règles préalablement définies ou plutôt créateur de nouvelles règles ? Ces controverses portent sur la question de la primauté temporelle de l'un ou l'autre des deux termes, jugement ou norme. Ce sont là des débats pour lesquels j'ai aussi peu de compétence que de goût. Mais il nous faut bien préciser le rapport entre juridique et judiciaire, entre règle et jugement. Laissant de côté toute appréciation sur les causes, les sources, la réalité même de la vie sociale, il est évident que *la règle a une primauté logique sur le jugement*. Tout jugement de nature judiciaire fait référence à une règle ; la règle ou le droit – sans préjuger pour le moment du décalage qui peut exister entre l'un ou l'autre – est *ce* qui rend le jugement intelligible, ce qui le rend juste et non complètement arbitraire. La règle ou le droit, c'est la référence obligée du jugement, la référence logique. Même si la règle n'était pas connue avant le jugement, celui-ci fait *comme si* elle l'était : en la créant, il la suppose antérieure, d'une antériorité purement logique, ce qui justifie le jugement d'être juste car *ne faisant qu'appliquer le droit ou faisant semblant de l'appliquer*. De façon plus générale, définir le droit comme ce que font les juges et/ou les juristes nous paraît aussi peu intéressant que de définir la science comme ce que font les scientifiques. Position relativiste et nihiliste.

Maintenant, nous avons à peu près quatre termes à définir (les quatre sens ci-dessus), mais ils ne sont pas tous aussi difficiles à définir.

La qualité d'être de droit n'est qu'une forme de légitimité : *est donc* de jure *ce qui est conforme aux normes et aux principes du droit*. Une fois défini le droit, cette qualité le sera.

Venons-en au droit subjectif.

Les droits : définition

On attend généralement d'une règle qu'elle dise ce qu'il faut faire. Or, si nous exceptons les règles de procédure, les règles juridiques, pour la plupart, ne disent rien de tel. L'Église nous dit qu'il faut croire en Dieu ; la morale d'entreprise qu'il faut maximiser le profit ; *Biba* et autres journaux de la presse hebdomadaire, qu'il faut jouir de la vie et se réaliser pleinement. Le droit en général *ne propose aucune finalité*, ni aucun but dans la vie. C'est le rôle de la morale, de la religion, de la politique, de la philosophie, pas du droit.

Il y des règles *de méthode*, qui indiquent, en fonction du but que vous vous êtes fixé, la marche à suivre : les règles de Descartes, les règles de la méthode scientifique, les modes d'emploi, les règles pour avoir du succès, etc. Le droit ne propose rien de tout cela non plus.

La règle de droit dit rarement ce qu'il faut faire. Il y a d'ailleurs là un contraste saisissant avec la règle rituelle qui indique très précisément comment on doit s'y prendre pour faire tel type de sacrifice, comment doit être la bête, sa couleur, comment elle doit incliner la tête en signe d'assentiment, etc., sans quoi le rite ne serait pas valide. Sans doute les règles de procédure et le code pénal disent-ils ce qu'il convient de faire, mais pas notre code civil qui indique plutôt des possibilités. Tout dommage causé à autrui oblige certes celui par la faute duquel ce dommage est advenu, mais la partie lésée n'est pas obligée de recourir à ce droit. Le droit (qu'il faudrait écrire ici avec un grand D) définit des *droits* qui sont autant de *possibilités* d'action. Action au sens courant du terme et action au sens juridique. Le droit dit peu ce qu'il *convient* de faire, il dit plutôt ce qu'il est *permis* de faire.

Dumézil (1980 : 41) exprime, croyons-nous, une idée très similaire dans son étude sur l'étymologie du terme *jus*, lorsqu'il écrit : "*Jus* désigne, au sens strict, *l'aire d'action ou de prétention maxima* résultant de la définition naturelle ou du statut conventionnel d'un individu ou d'un groupe : au client qui *ius petit*, le jurisconsulte expose ce à quoi il peut prétendre dans la circonstance donnée, *de iure responde*" (souligné par moi).

Le Droit définit pour chaque acteur social, dans chaque situation, « ses droits » qui sont autant « d'aires d'action ou de prétention maxima » ; il définit et fixe les limites de chacun ; il définit, pour chaque acteur, les extensions du possible. Mais il ne définit tout cela qu'*en droit*, c'est-à-dire ce qui est légitime de son point de vue (du point de vue du Droit), conforme à ses règles et à ses principes. Il se désintéresse totalement des possibilités matérielles ou biologiques, de savoir si l'homme peut voler comme Icare ou comme Éole, il n'est à vrai dire concerné que par *des possibilités en légitimité*. Premier point. Et des possibilités en légitimité telle qu'il la conçoit, en légitimité juridique, *en légitimité de jure*. Second point.

Un droit est donc une extension du possible légitime, laquelle légitimité est entendue selon le Droit. C'est *ce qu'il est légitimement possible de faire* – sous la même réserve que cette légitimité est entendue selon le Droit. Définition évidemment toute relative puisqu'on ne la comprendra que lorsque nous saurons ce qu'est le Droit lui-même.

Définissant et fixant les limites de chacun, il définit aussi les obligations. L'obligation est l'envers du droit : au droit qu'a un acteur sur un autre correspond l'obligation qu'a le second par rapport au premier, et réciproquement. Une obligation (sens exclusivement juridique) est donc *ce qu'il n'est légitimement pas possible de ne pas faire* – et toujours sous la même réserve que cette légitimité est entendue selon le Droit.

C'est pourquoi l'on peut dire tout autant que le Droit répartit, distribue les droits et les obligations de chacun. Il structure en potentialité (une potentialité elle-même en légitimité selon le Droit) le champ du social.

Anticipant légèrement sur la suite où nous dirons que le Droit n'est pas seulement un ensemble de règles mais aussi de principes, cette perspective permet d'intégrer les deux. Par exemple le statut, et peu importe qu'il y en ait plusieurs comme dans le monde romain ou un seul comme dans le nôtre, définit l'*extension* plus ou moins grande des droits.

Remarque sur la définition aristotélicienne du droit

Nos dernières formulations – le droit comme distribution des droits et des obligations – sont si proches de celles d'Aristote qu'il nous faut nous expliquer à ce sujet.

Le droit (*to dikaion*) pour Aristote, lumineusement commenté par Michel Villey, c'est *ce* qui est juste. Comprenons par là que c'est ce qui est conforme à l'idée de justice qui prévaut dans une société : à l'esclave les coups de fouets, au maître les plaisirs, cela est juste (dans les conditions sociales et idéologiques de la société envisagée) et il n'y a rien à redire à cela. Juste socialement, conforme à la justice *entendue dans son sens particulier* (et non *au sens général*, lequel relève plutôt, sans se confondre néanmoins entièrement avec elle, de la moralité), cela veut dire : à chacun selon son droit, selon son statut, selon la place qu'il occupe dans la société. Justice renvoie donc à l'idée de répartition ; c'est une justice distributive.

Encore une fois, rien à redire à cela, car il est exact que le droit consiste en une certaine *distribution*. Mais il ne peut consister seulement en cela : tout le problème est là. Il y a quantité de phénomènes de distribution dans une société et le problème est bien de distinguer celle qui est proprement juridique. La chefferie dite "redistributive" opère un certain type de distribution : c'est un phénomène politique, ou politico-économique, auquel peut être associé un droit, mais ce n'est pas en soi un phénomène juridique. L'économie politique classique parle beaucoup de distribution, celle par exemple par laquelle revient au propriétaire foncier une rente, au capitaliste un profit, au prolétaire un salaire : c'est un phénomène économique, lequel peut encore une fois être traité du point de vue juridique, mais ce n'est pas en lui-même un phénomène juridique. Le problème est : quelle est la spécificité de la distribution qui est propre au droit ? Nous pouvons dire seulement pour le moment que c'est une distribution de droits (et d'obligations), c'est-à-dire une distribution de parts juridiques, exactement comme une distribution économique est une distribution de biens, c'est-à-dire de parts économiques, mais cela ne nous avance absolument pas.

Dire que le droit procède à une distribution, c'est énoncer une propriété du droit, ce n'est pas le définir – ce que nous venons de voir.

Comme il se trouve que les parts distribuées à chacun sont techniquement, dans le langage juridique, et traditionnellement, depuis les Romains, dénommées "droits", il peut paraître légitime de dire que le droit distribue des droits. Tout dépend en réalité de ce que l'on entend dire exactement par cette proposition.

Si nous disons que le droit procède à une distribution, *et qu'ainsi* il distribue des parts et, que ces parts, nous les appelons "droits", nous insistons sur *distribution* et ajoutons seulement une définition de plus, celle des droits, *qui suit* la considération du fait de la distribution. C'est tout comme précédemment énoncer une propriété du droit – et ce n'est nullement tautologique parce que le droit au second sens, au pluriel ou au singulier, représentant le lot assigné à chaque individu, n'est pas le droit au premier, qui s'entend seulement au singulier et n'est attribuable à aucun individu en particulier. Et ce n'est pas plus qu'auparavant définir le droit ; ce n'est qu'une proposition exacte, assortie d'une définition pour ainsi dire conditionnelle (celle des droits par le droit qui reste à définir). Cette proposition juste peut *contribuer* à définir le droit en soulignant qu'il y a une opération de distribution dans le droit alors que ce phénomène ne se retrouve pas forcément dans les autres règles sociales – et c'est en ce sens que nous la reprendrons à notre compte – mais *il reste à préciser la commune nature du droit et des droits*, la spécificité juridique du champ dans lequel se situe cette distribution.

Si maintenant nous entendons la proposition « le droit distribue les droits » comme le droit *est* ce qui distribue des droits, si nous l'entendons comme une

définition du droit, n'ayant pas défini les droits (ou défini seulement les droits par rapport au Droit), le problème reste entier, ou alors ayant défini les droits comme les parts résultant de cette distribution, la définition est circulaire. Rien ne sert comme Virally (1960[43]: 9) de définir (il est vrai en première approximation) un droit comme "un ensemble de pouvoirs et d'obligations...", le reste du texte (p. 50) indiquant explicitement que ce mot de "pouvoir" est synonyme de droit, ou encore parce que, ainsi que le reconnaît cet auteur, le "pouvoir" dont il s'agit est un "pouvoir juridique". Le juridique se définit par le juridique. Toute définition de ce type est circulaire.

En aucun sens donc le droit ne peut être défini par les droits, ni par un phénomène de distribution, lequel ne saurait définir cet ensemble parce qu'il doit être situé au sein de cet ensemble qui requiert une définition.

La définition classique du Droit

La définition classique du droit, qui se situe dans la tradition du positivisme juridique, laquelle se rencontre depuis Kant ou Jellinek, avant encore, jusqu'à nos récents manuels (par exemple Weill et Terré[44] 1979 : 15), nous paraît fournir un bon point de départ à la discussion : le droit est un ensemble de règles dont le respect est, si nécessaire, assuré normalement au moyen de la contrainte étatique, *ou encore, dans une formulation très voisine,* un ensemble de règles sanctionnées par l'État.

Un bon point de départ parce que :

1° Cette formulation met l'accent sur ce qui nous paraît évident : le lien avec le pouvoir[45], évident d'après nos trois précédents points (caractère obligatoire de la norme juridique, vigueur du droit, distinction entre règles de premier et de second degré). Il est clair que cet usage de la force ou la contrainte n'a lieu qu'en dernier recours, comme une possibilité gardée en réserve – précision sur laquelle nous avons déjà, à la suite de bien des auteurs, insisté en rapport avec la définition du politique.

2° Il s'agit bien d'une définition du droit comme *chose abstraite* ("un ensemble de règles"), ainsi qu'il nous paraît évident qu'il est, et indépendamment des activités particulières (législatives, juridiques, judiciaires) qui lui sont associées et n'existent

---

43 * Je ne suis pas certain de cette référence. [Michel Virally *La pensée juridique*]

44 C'est pour le moins un signe des temps que dans la réédition de 1991 de cet ouvrage (par Terré seul) cette définition classique soit réfutée, conformément à une mode qui semble devoir s'imposer, avec des arguments assez spécieux : l'objection "décisive" viendrait de ce "qu'une conduite juridique n'est pas telle par la vertu de l'autorité étatique ... mais elle est sanctionnée par l'autorité étatique ... parce qu'elle est une conduite juridique (ou juridiciable)". À quoi il suffit de répondre que la recherche d'un critère n'est et n'a jamais été en aucune façon une recherche sur les causes.

45 Il nous paraît significatif à cet égard qu'un auteur comme Jestaz (1992 : 23), qui rejette l'idée de contrainte en tant que critère de la règle juridique, ou du moins la relègue dans un plan nettement secondaire, soit conduit à définir "le droit comme une forme de pouvoir social ...". Il semble qu'à chasser le pouvoir (politique) des idées, il revienne dans les mots. Des mots au surcroît nullement définis. Qu'entend donc Jestaz par "pouvoir" ? À la p. 6, il écrit "l'originalité du pouvoir juridique ...". Le droit serait-il défini comme un "pouvoir juridique" ? Tout cela n'a strictement aucun sens : on parle à juste titre de pouvoir judiciaire (c'est un pouvoir exercé par quelqu'un ou par une instance) ou de pouvoir législatif mais personne n'a jamais parlé de "pouvoir juridique" (ce serait un pouvoir détenu par qui ? et en quoi consisterait-il ?). Au demeurant, il est clair que le droit n'est pas un pouvoir puisque c'est plutôt *ce qui* permet de définir différents pouvoirs et de réglementer leur exercice. Ainsi que nous l'avons souligné, le droit est chose abstraite, c'est un principe ou un ensemble de principes. Et puis, s'il existait un tel pouvoir, la première tâche, celle qui devrait être affrontée dès la définition, serait de situer ce pouvoir par rapport au pouvoir politique ainsi qu'on le fait pour le pouvoir législatif ou judiciaire. On n'en finirait pas de critiquer une telle imprécision dans les mots et dans la pensée qui ne provient que du désir typique de notre époque de vouloir à tout prix faire rupture avec la précédente.

qu'en rapport avec lui. Elle indique certes un lien nécessaire avec le politique, mais c'est là une sphère plus large et qui se définit ailleurs et indépendamment du droit.

3° Cette chose abstraite qu'est "un ensemble de règles" peut être conçue indépendamment de sa formulation, au sens donc où nous entendons "système objectif".

4° Enfin, cette définition fournit un critère clair qui permet de distinguer la règle de droit des autres règles sociales qui visiblement ne sont pas juridiques, dont les manières de table ou les règles du langage fournissent des exemples classiques.

C'est un bon point de départ. Néanmoins ce n'est que cela, et il nous faut maintenant en montrer les limites. Trois éléments sont en jeu : la règle, la sanction, l'État. Nous discuterons séparément de chacun de ces points sans reprendre nécessairement dans chacune des sections les points précédemment avancés, ceci à seule fin de ne pas alourdir le texte plus que de raison. L'ensemble ne sera synthétisé qu'à la fin.

Critique (1) : en deçà de la règle ou *des principes qui ne sont pas des normes*

Le phénomène de la règle semble exercer sur nos consciences une bien étrange fascination. Elle est telle qu'elle nous fait parler de règles là où il n'y a que des principes de nature non normative. Ainsi trouvons-nous fréquemment sous l'intitulé de "règles d'un jeu" beaucoup de choses qui ne sont pas des règles : aux échecs, par exemple, les façons dont se déplacent les pièces peuvent à la rigueur être considérées comme des règles (que doivent suivre les joueurs) encore que ce soit plutôt des principes qui définissent la nature de chacune d'entre elles ; mais que le jeu d'échecs comporte des pièces aussi différentes que la tour, le cheval, etc. ne constitue nulle règle, pas plus que le fait qu'il y ait deux tours, deux chevaux, etc., ni même le fait qu'il y ait un échiquier. Ce sont des données du jeu, elles *définissent* l'univers propre au jeu d'échecs, à l'intérieur duquel (ou en fonction duquel) peuvent alors, mais alors seulement, être précisées les normes de comportement des joueurs.

De même dans le droit. Par exemple, la classification des hommes en libres et serviles en droit romain, la liste des statuts en droit romain, le fait que chaque être humain soit un sujet dans notre droit, les différentes classifications des biens (meubles/immeubles ; *mancipi*/*nec mancipi*), etc., aucune de ces propositions ou de ces ensembles conceptuels n'est une règle en elle-même. Pas plus que dans la science de l'ingénieur la définition de la force, celle de la masse, les propriétés des matériaux, etc., ne sont des règles. Elles forment l'ensemble conceptuel de référence, exactement comme les pièces de l'échiquier avec leurs propriétés. C'est avec cela que chacun va jouer, l'ingénieur à construire un pont ou un autre ouvrage, le joueur d'échecs à tenter de mettre mat le roi adverse. Ce faisant, chacun observera certaines normes de comportement, l'ingénieur des normes de construction, le joueur des normes de conduite ; mais celles-ci viennent en second lieu, à l'intérieur d'un univers préalablement défini et en fonction de la reconnaissance d'une certaine finalité.

Les normes ne peuvent venir qu'après. *Aussi le droit consiste-t-il d'abord en une certaine description de la société*, en l'élaboration de concepts qui permettent de décrire la société dont émane le droit. Parmi ces concepts élémentaires figurent le contrat, la location, le louage de travail, les statuts, les biens, la propriété, etc.

Le droit d'une société explicite à sa façon les principes de la société dont il émane. C'est sous cet aspect qu'il est du plus grand intérêt pour une sociologie comparative et générale. Et cet aspect n'est pas pour l'essentiel celui des normes. Ainsi par exemple, il est intéressant de savoir que tout voleur aura le poing tranché ou au contraire sera condamné à une peine de prison. Mais il l'est beaucoup plus de savoir que tout homme

est libre dans une société qui ne reconnaît aucune différence de statut ni de condition, tandis que dans une autre il y a des libres et des esclaves, il y a des statuts différents avec des droits afférents tout aussi divers. Et ces principes que nous appelons "fondamentaux", principes qui au surcroît parlent si bien au sociologue généraliste, ne sont pas des règles.

Disons-le d'une autre façon et plus simplement. La peine appliquée au voleur nous intéresse encore que ce soit plutôt le problème du voleur que le nôtre ; nous intéresse plus le fait qu'il existe dans ces sociétés quelque chose comme un voleur et donc une notion de propriété privée des biens meubles, tandis que dans d'autres ni l'un ni l'autre de ces concepts n'a cours. Et qu'il existe une propriété privée sur les biens meubles n'est pas une règle, c'est un principe essentiel d'une société – ce dont on peut certes *déduire* la règle que les non-propriétaires ne peuvent disposer de la chose en propriété, mais il s'agit là de deux propositions distinctes, car si je peux déduire B de A, c'est bien que B *n'est pas* A.

Concluons cette discussion brève, mais évidente et fondamentale.

Premier point, le droit consiste d'abord en une description de la société dont il émane, il en fournit un tableau, une esquisse qui en montre les traits essentiels. Il faut ajouter immédiatement que, lorsqu'il s'agit d'un droit formulé en tant que tel, lorsqu'existe un « droit » en tant que science juridique, ce droit se pense assurément comme régulateur de la société, il se voit comme un ensemble de règles (en tant précisément que régulateur), mais non en tant qu'il fait référence à des principes fondamentaux qui ne sont pas des règles, et ce droit formulé n'est vis-à-vis de la société *qu'une description qui s'ignore*.

Second point, les règles ne viennent que *subsidiairement* à cette description, soit parce qu'elles sont déduisibles – comme disent les juristes – des principes fondamentaux qui ne sont pas des règles, soit plus généralement parce que ces règles n'ont de sens et même ne peuvent être formulées qu'une fois ces principes connus et admis. Le droit est *d'abord* une description minimale de l'univers dans lequel se trouvent pris les hommes, il ne s'adresse *qu'ensuite* à ces hommes pour leur dire ce qu'ils peuvent faire compte tenu du fait qu'ils se trouvent dans cet univers. C'est toujours l'univers (la structure, la situation) qui précède l'action ou la pratique, même si celle-ci se propose de modifier cet univers.

N.B. 1. Il est évident que ce sont d'abord les règles qui vont être formulées dans le droit comme science ou comme code, parce que les motifs pratiques sont les motifs généraux de la réflexion juridique, et aussi parce qu'il n'y pas de raison particulière pour qu'une société explicite ses grands principes – tandis qu'il y a un intérêt évident à dire aux hommes ce qu'ils doivent et ne doivent pas faire. Il résulte de cette remarque que l'importance relative des principes (qui ne sont pas des règles) et des règles (qui sont également des principes) se trouve être *inverse dans le système objectif du droit et dans l'idéologie du droit*.

N.B. 2. Il résulte du premier point ci-dessus que le droit – en tant que système objectif –, consistant en une description, *ne dit pas ce qu'il faut faire mais dit seulement ce qui est*[46]. Le droit est plus, beaucoup plus qu'un système de normes ; ou encore, le système de normes est en quelque sorte la partie la plus inessentielle du droit. Quant à envisager le droit sous l'angle exclusif de la normativité, c'est là une opération proprement idéologique typique de la philosophie du droit, une opération de légitimation ordinaire : définissant le droit comme un ensemble normatif (qui dirait ce

[46] « Le droit ne dit donc pas ce qui doit être, il dit déjà "ce qui est" » (Miaille 1976 : 108).

qui doit être) alors qu'il ne fait que dire ce qui est, cette philosophie normativiste justifie implicitement l'ordre social existant.

Critique (2) : par delà la sanction

Toute règle sociale, c'est-à-dire toute règle reconnue par une société, comporte sa sanction, également sociale. Elle est parfois si légère que nous ne nous en apercevons pas, simple sourire, moquerie discrète, ragot derrière le dos de qui méconnaît les bons usages, elle n'en existe pas moins. Les juristes savent cela et ont depuis longtemps tenté de définir la spécificité de la règle proprement juridique par le fait qu'elle était sanctionnée par le pouvoir d'État. Comme l'État représente dans la société la plus haute autorité et dispose pour se faire obéir d'une force de contrainte avec laquelle les particuliers peuvent difficilement lutter sans se mettre au ban de la société, cela revient au même de dire que les règles juridiques sont en dernière instance maintenues en vigueur par la force, par le recours à la contrainte ou la menace de ce recours. Une telle conception de la règle juridique n'est pas dénuée de fondement ni d'intelligence, elle n'en rencontre pas moins des objections décisives[47]. Elles sont de deux ordres : d'une part l'argument situe la contrainte au niveau de la sanction alors qu'elle l'est mieux au niveau de l'exécution, d'autre part l'argument ne s'applique qu'au droit civil ou pénal et nullement au droit constitutionnel ni administratif.

Sanction ou exécution

Lorsque l'on dit que la règle de droit (au civil ou au pénal) est une règle dont le respect est assuré par l'État, c'est là une proposition claire et évidente qui ne fait pas problème. Comme l'État est la plus haute autorité et peut user de la contrainte, lorsqu'on dit que la règle de droit est garantie par le recours possible à la contrainte, c'est là une proposition tout aussi claire.

Tout le problème vient de ce que l'on combine ce genre de proposition avec l'idée de sanction. On dit alors que la règle de droit est *sanctionnée* par l'État et, moyennant la connexion naturelle entre État et contrainte, on dit aussi que la règle de droit est *sanctionnée* par la contrainte. On énonce ainsi des propositions incorrectes. Le terme de sanction, en effet, a deux sens très différents et ces propositions jouent sur cette ambiguïté. C'est d'ailleurs pourquoi elles sont percutantes ; mais c'est aussi pourquoi elles sont fausses, et non pas seulement parce qu'elles confondent les deux sens, mais plus fondamentalement parce qu'elles sont fausses et en l'un et en l'autre sens.

Premier sens, *sens courant* : la sanction est entendue comme la peine visant à réprimer un manquement ou une infraction à la règle.

Le premier problème vient de ce qu'au sens juridique les peines n'interviennent que dans le champ fort restreint, et presque marginal par rapport à l'ensemble du droit, du droit pénal[48]. On pourrait même voir un paradoxe dans le fait que les peines (du droit pénal) ne sanctionnent pas des règles explicites du droit ; ainsi, nulle règle de droit ne stipule : "tu ne tueras point", et on pourrait soutenir que ce sont des règles de morale générale qui sont sanctionnées au pénal.

Le deuxième problème vient de ce qu'à l'évidence la contrainte s'exerce sur un champ beaucoup plus vaste que celui de la peine – même en comprenant toutes les

---

[47] Nous mentionnerons seulement pour mémoire les obligations dites "naturelles" en droit français qui représentent un cas d'école ou une exception.

[48] Sauf exception : on parle aussi de peines privées.

répressions possibles, amendes, etc. Il y a la contrainte par corps qui force le récalcitrant *à faire* ; il y a la saisie qui est une contrainte exercée sur le patrimoine de l'endetté qui ne s'exécute pas, contrainte *sur la chose*. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, cette contrainte n'est associée à la peine. La contrainte ne vise pas seulement le contrevenant ; elle vise aussi à l'exécution des obligations de droit, à l'exécution des jugements, etc. La contrainte, en bref, a un domaine d'application beaucoup plus large que celui de la peine. Nous aurons tout à l'heure à faire notre profit de cette remarque.

Pour le moment, concluons qu'au sens courant "sanctionné par la contrainte", au sens donc de pénalisé, ne concerne tout au plus qu'un secteur fort limité du droit et renvoie à une conception beaucoup trop restrictive du recours à la contrainte.

Second sens, *sens juridique* : la sanction est alors toute mise en application de la règle de droit, ou encore : c'est l'ensemble des conséquences attachées à la règle ou au fait juridique, répression du manquement, exécution, etc.

En ce sens, toute règle ou tout fait de droit est en principe sanctionné, sanctionné par une autre règle ou un autre fait également juridique. On a alors une chaîne de sanctions, même si cette chaîne est incomplète, exactement comme on a une chaîne de causes et d'effets. Dire qu'un phénomène juridique est sanctionné signifie qu'il a des effets juridiques : le principe de la *sanctionnabilité* n'est en quelque sorte que le principe de causalité interne au monde juridique.

Parmi ces sanctions, il y a les sanctions dites "d'équivalence" ou "de substitution" : si une obligation ne peut être réalisée, on la remplacera par une autre considérée comme équivalente, une indemnité monétaire par exemple. Les peines, qui sont des sanctions au manquement, sont aussi des sanctions d'équivalence : celui qui a tué ne devait pas tuer, mais comme on ne peut ressusciter le mort pour rendre la réalité conforme à l'injonction de la règle, on substitue une peine. Il y a enfin des sanctions "de contrainte"[49], dites aussi "d'exécution", mais celles-ci ne sont que certaines parmi d'autres.

Entendue au sens juridique, donc, toute règle de droit est (en principe) sanctionnée, mais pas toujours par la contrainte ; en revanche, s'il est vrai qu'elle est toujours sanctionnée, elle l'est *par le droit*. Bref, la sanction au sens juridique renvoie au juridique[50]. La contrainte joue un rôle mais secondaire et en tant que phénomène juridique *parmi d'autres phénomènes juridiques.* On ne peut pas sortir de là. On peut dire : toute règle de droit est sanctionnée par une règle ou un fait juridique *dont* la contrainte étatique parce qu'elle est juridique. Mais une telle formule ne fait pas ressortir le caractère central ni fondateur de cette contrainte que la définition classique lui suppose. *En conclusion, autant la notion courante de sanction était trop étroite pour faire ressortir le rôle de la contrainte, autant la notion juridique de sanction est trop large pour permettre de situer correctement le rôle de la contrainte*.

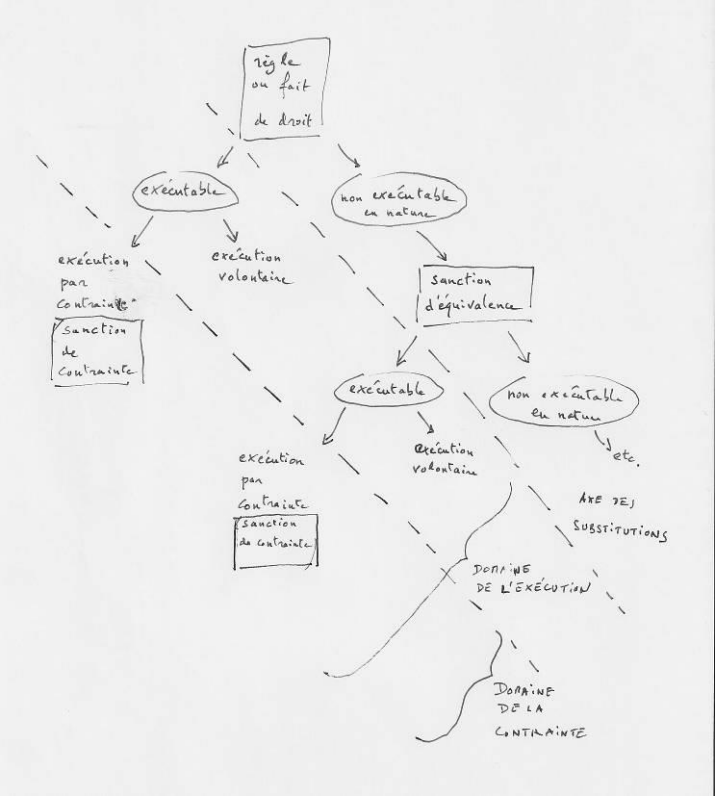
Le monde de la sanction, avec cette idée de logique interne, de déduction entre les règles ou de causalité entre les faits, disperse notre attention. Il se présente comme un arbre, avec autant de ramifications selon les possibles. Dessinons-le (fig.1) : soit une règle ou un fait de droit, comme point de départ. Ou bien il est exécutable en nature, ou bien il ne l'est pas. S'il l'est, ou bien il est exécuté volontairement, ou bien il ne l'est pas : c'est alors qu'intervient la contrainte, exécution par contrainte, sanction de

---

[49] Sur la distinction entre ces deux types de sanctions, voir par exemple l'argumentation très claire de Dabin (1969 : 51-53).

[50] Aussi pourrait-on dire que la règle est sanctionnée par l'État dans la mesure où l'État est considéré par certains comme la totalité du système juridique, mais on ne peut pas dire au sens juridique que la règle est sanctionnée par la contrainte étatique.

contrainte. Si notre règle ou fait de droit n'est pas exécutable en nature, on lui substitue une sanction d'équivalence pour laquelle, à nouveau, se pose la question de son caractère exécutable, etc. Dans notre figure, tout est sanction – sauf la règle ou le fait de droit que nous avons considéré au départ. Tous les maillons de cette chaîne ramifiée – sauf le premier – sont des sanctions et la contrainte n'y intervient que dans quelques cas.



Où jouerait-elle de façon fondamentale ? Nullement dans la sanction, nous venons de le voir. Mais suivons maintenant le cheminement de l'exécution[51] ; il nous amène sur les mêmes positions que la sanction mais oriente différemment notre attention. La sanction dispersait notre attention ; l'exécution, au contraire, ses voies, ses modes, vont nous ramener vers la contrainte.

D'abord, toute règle, toute décision, se veut exécutoire, veut être exécutée. Ce n'est pas du tout la même chose que de dire que la règle est obligatoire, qualificatif qui renvoie à la nature de l'injonction, tandis que la notion d'exécution renvoie au moyen par lequel cette injonction peut se traduire dans les faits. Comment va-t-elle l'être ?

1° si elle n'est pas exécutable en nature, on lui substitue une sanction par équivalent, et ce jusqu'à ce qu'on trouve une règle ou une décision exécutable en nature,

2° celle-ci est exécutée volontairement, ou bien est l'objet d'une exécution forcée.

Tandis que l'idée courante de sanction nous emmenait vers l'accident (au cas où il y aurait manquement dans l'observation de la règle), tandis que l'idée juridique de sanction nous emmenait dans toutes les directions, le cheminement de l'exécution est un cheminement nécessaire, un enchaînement inéluctable entre les trois axes diagonaux de notre figure : celui de la substitution, celui de l'exécution volontaire, et

[51] La distinction entre sanction et exécution est soulignée par Virally (1960 : 69 sq.) mais il n'en tire pas les mêmes conclusions que nous.

celui de la contrainte. Tandis que toute règle est sanctionnée d'une multitude de façons, son exécution doit être assurée d'une façon quelconque. De quelle façon ?

Sorti du premier axe de la non-exécutabilité en nature, tout le reste est exécuté, mais selon deux modes, dont l'un est dit "volontaire". La règle étant obligatoire et l'exécution pouvant être forcée, les consciences sont contraintes (toute règle de droit est contraignante), les volontés également contraintes (il n'y a pas d'autonomie de la volonté). Qu'est-ce qui est "volontaire" dans cette affaire ? L'action, l'exécution, mais qui résulte d'une volonté contrainte, au lieu (dans le cas de l'exécution forcée) d'une contrainte contre la volonté. La différence entre l'exécution dite "volontaire" et l'autre dite "forcée" est relative à l'agent de l'exécution, mais le moyen en est toujours la contrainte. Nous pouvons désormais situer son rôle : c'est la contrainte ou la menace d'avoir recours à elle qui assure l'exécution.

Comme cette contrainte, son recours, la force qui la déploie sont eux-mêmes de droit, nous pouvons définir :

Est de droit la règle ou le fait qui implique également le droit de recourir à la force de contrainte pour obtenir son exécution, en nature ou par équivalence.

Il faudrait dire plus exactement que la règle de droit est une règle dont l'exécution est garantie (c'est une garantie légale, non l'assurance de résultat) par la possibilité (tout aussi légale) d'user de la violence. C'est un usage en dernier recours, ainsi qu'il en va dans le politique.

Notons ici encore (comme nous l'avions fait en introduction du politique) qu'une telle définition n'est pas circulaire du fait qu'elle semble définir le droit par référence au droit[52]. Elle ne fait pas que cela ; c'est une équation de la forme $x = f(x, c)$ dans laquelle le droit figure comme l'inconnue, mais d'autres éléments sont connus, comme la contrainte que nous situons très évidemment du côté du politique, d'autant plus que dans les exemples que nous avons en tête, le droit de contrainte est celui de l'État. Nous pouvons déjà dire que si cette équation a une solution, elle ne peut être que de la forme $x = \varphi(c)$, le droit ne peut être qu'une combinaison de contrainte, très probablement de pouvoir politique. CQFD.

Pour le moment, on peut tirer une autre conclusion de notre précédente formulation (du fait que toute règle de droit *implique également* le droit de recours à la force) :

La règle de droit est toujours celle qui, par delà son objet particulier, règle l'usage de la force.

Soulignons que nous ne tirons cette conclusion que de la seule considération du droit civil ou pénal, soulignons-en pour ainsi dire le paradoxe : les règles qui semblent s'adresser aux particuliers impliquent des règles pour les puissances publiques, le droit privé implique un droit public.

<u>Le problème posé par le droit public et plus généralement par le fait qu'une autorité s'engage à faire respecter les règles juridiques</u>

---

[52] L'objection est classique et est présentée par Amselek (1964 : 227) en particulier : « la contrainte […] ne saurait, de toute manière, constituer un critère de la norme juridique en général, en tant qu'elle n'est jamais, elle-même, dans la pensée des auteurs, qu'une institution juridique ». Ajoutons encore – contre ce propos typique d'une certaine façon de raisonner juridique – que le fait que la contrainte soit « en elle-même » une institution juridique et qu'elle le soit « dans la pensée des auteurs », ce n'est pas la même chose. Présenter les deux faits comme un seul et même fait, c'est confondre la chose sociale et sa représentation (pour expliciter : la contrainte n'est peut-être *dans la pensée des auteurs* du droit qu'une institution juridique, dans la société, *en elle-même*, elle n'est pas que cela).

Cela n'a guère de sens de dire que les règles qui régissent les rouages de l'État sont sanctionnées par l'État ; ou alors c'est une auto-sanction et les normes de droit public sont morales et non juridiques. L'idée de règles appliquées au besoin par la contrainte s'évanouit si l'on pense par exemple au rapport entre le législatif et l'exécutif. Les lois organiques de l'État, celles qui régulent l'application de la force politique ne peuvent être sanctionnées par cette force. L'objection est classique[53] et il n'est pas besoin de la développer plus avant.

Ajoutons simplement, comme pour radicaliser la critique, que ce n'est pas seulement la sphère publique qui pose à cette définition un problème insurmontable, c'est la sphère privée également, toute sphère possible à vrai dire dans laquelle on peut faire un partage entre règles de premier degré et règles de second degré. L'idée en effet d'une sanction par l'État ou même d'une exécution éventuellement forcée ne s'applique au juste qu'aux règles du premier degré pour lesquelles ceux qui sont censés respecter ces règles et ceux qui sont chargés de les faire respecter sont des personnes ou des entités distinctes. L'idée d'une sanction *par* l'État renvoie à des images simplistes et presqu'enfantines : le gendarme et le voleur. Mais *quid* des règles qui s'appliquent au gendarme ? Ou pour le dire autrement : si toute règle doit être sanctionnée par la force, par quoi seront sanctionnées les règles qui réglementent cette force ? Ce type de problème est posé par toutes les règles de second degré. Toute cette activité sociale en rapport avec les normes sociales (ce que nous avons appelé l'ASERN) dépasse largement le cadre du droit strictement constitutionnel puisqu'elle inclut l'activité judiciaire : dans nos sociétés, elle est indissociable de l'État, et on ne peut dire que les normes auxquelles elle obéit sont sanctionnées par l'État sans retomber dans le problème de l'auto-sanction.

Un point de vue légèrement différent permettra d'approfondir cette critique. Laissons de côté, pour le moment, le droit constitutionnel, et même les règles de l'activité judiciaire. Prenons une règle juridique (peu importe qu'elle soit civile ou pénale) dûment sanctionnée par l'État : la distinction entre la personne en infraction et l'État assure à cette sanction son efficacité. Les personnes sont obligées de suivre cette règle, contraintes par elle et par la force de l'État. Mais l'État est également contraint par la règle qu'il cautionne. Toute règle contraint *à la fois* celui qui doit la respecter et celui qui s'engage à la faire respecter. C'est bien cela la différence entre une règle juridique et une règle simplement morale, ou une règle de mœurs : il y a une autorité qui énonce la règle juridique et cette autorité *s'oblige* à la faire respecter[54]. À l'inverse,

---

[53] Entendons par là qu'elle est présentée non seulement par ceux qui s'abstiennent de faire référence à la contrainte dans la définition du droit mais aussi par les tenants de la définition classique.

[54] L'argument est ancien et remonte au moins à Hobbes. Cette question (le fait pour une autorité d'énoncer une règle oblige cette autorité) est distincte de la question dite de l'autolimitation telle qu'elle est connue chez les publicistes allemands du XIX^{e} siècle (l'État concède certains droits aux individus – sur cette question liée à cette autre, beaucoup plus embrouillée, du *Rechtstaat* ou État de droit, voir Boutet 1991 : 176 ; Chevallier 1992 : 20 sq.). La première est générale et presque logique – tenant seulement au fait de la règle –, la seconde est relative à un type particulier d'État, celui typique du XIX^{e} siècle qui *reconnaît* des libertés fondamentales, des droits dits "subjectifs" ou encore comme dit notre déclaration "inaliénables", par opposition à l'État absolutiste d'Ancien Régime, caractérisé par l'arbitraire et la seule *concession* de droits ou de libertés révocables. La première question concerne tout pouvoir énonçant des règles, la seconde ne concerne que les règles particulières du monde moderne. Que l'autorité qui promulgue des règles s'impose également la règle de les faire respecter, cela ne signifie pas pour autant qu'elle se *lie* ainsi comme on se lie par serment : il suffit que les règles soient abrogeables. Cela ne représente a priori aucune *limite* à son pouvoir : tout dépend des règles qu'elle promulgue. Nous disons seulement que le pouvoir le plus despotique édictant un code pénal des plus répressifs est *tenu* par cet édit au moins le temps qu'il veut bien être tenu. Toute règle juridique est aussi une règle sur le pouvoir.

l'académie qui énonce les règles du bon français ne s'engage pas à ce que les Français parlent correctement, aucune autre autorité d'ailleurs ne s'engage à cela et les règles de l'orthographe ne sont pas de nature juridique. Toute règle de droit privé est contraignante en un double sens : elle pèse sur les individus *et* elle pèse sur le pouvoir qui par définition doit faire respecter l'ordre. La dimension d'auto-sanction que nous relevions tout à l'heure à propos du droit public se retrouve en droit privé ; ce n'en est qu'un aspect, il n'en existe pas moins.

Ces remarques permettent de définir la règle de droit en général par le plus petit commun dénominateur qui se retrouve tant dans la sphère publique que dans la sphère privée : c'est une règle qui a toujours quelque rapport avec le pouvoir politique et qui le lie d'une certaine façon. *Le droit est d'abord un certain nombre de règles que le pouvoir s'impose ou qui s'imposent à lui*, qu'il doit respecter (droit public) ou qu'il doit faire respecter (droit privé). Ne les respectant pas, il n'est pas légitime ; ne les faisant pas respecter, il n'est pas crédible.

Finalement le droit est ce qui est dit par une instance étatique, créé et maintenu par elle, sanctionné par l'État, mais en plus, il est ce qui lie l'État lui-même, qui lie ses instances entre elles tout comme il lie ces instances aux particuliers. Le droit est tel dans la mesure où il fait intervenir le pouvoir, lequel est acteur (sanctionnant, émettant, etc.) ou passif (soumis à des lois). Le droit, c'est, parmi l'ensemble des normes et des principes propres à une société, le sous-ensemble qui est lié au pouvoir politique *et le met en jeu*, formule dans laquelle il faut comprendre que ce lien est réciproque.

Remarque sur le droit international

Le fait que l'on puisse parler d'un droit international fournit une objection classique et insurmontable à l'idée que le droit se définirait par la sanction étatique, celle-ci faisant visiblement défaut dans le domaine international. Tout au plus peut-on faire valoir que ce droit international n'est pas véritablement un droit aux yeux de la plupart des juristes. Ce à quoi les objecteurs répondront que c'est seulement l'idée que le droit doit être sanctionné par l'État qui fait juger que ce droit n'est pas vraiment du droit, et qu'ainsi la défense de la définition classique repose sur une pétition de principe.

Il est clair que notre perspective permet d'intégrer le droit international : nous pourrions même dire que c'est un exemple privilégié pour notre propos. Voilà un droit qui n'est pas sanctionné et peut difficilement l'être. Pourquoi la pensée occidentale parle-t-elle de "droit" à son propos et non pas de morale ou d'idéal ? Parce que ce sont des normes – et peu importe qu'elles soient appliquées ou non, effectives ou non – en rapport avec l'usage de la force.

Critique (3) : avec ou sans État

Le droit sans l'État

Jusqu'ici, nous nous sommes placés dans le cadre de la pensée juridique classique qui, du monde romain à la société occidentale moderne, se développe au sein de sociétés étatiques. L'État était partout au cœur de nos réflexions précédentes. Qu'en est-il maintenant dans les sociétés sans État ? Peut-on parler d'un droit à leur propos ?

Une société non-étatique est une société dans laquelle il n'y a pas d'instance spécialisée disposant de la totalité ou de l'essentiel de la force coercitive. Dans une telle société, *chacun*, non pas tellement chaque individu (encore que nous ne puissions a priori écarter cette éventualité), mais plutôt *chacun des groupes* tels qu'ils sont

définis selon les modalités propres à l'organisation sociale de cette société, qu'il s'agisse selon les cas de familles, de clans, de groupes rituels, ou d'autres encore, *est maître de sa force et dispose de sa violence*. Telle est nécessairement la forme générale du pouvoir politique dans une société sans État – forme générale qui, bien sûr, se spécifie selon des modalités très différentes selon les sociétés. Si le droit est dans les sociétés étatiques un ensemble de règles et de principes liés à l'État, lequel n'est que la forme particulière que revêt le pouvoir politique dans ce type de société, dans les sociétés non-étatiques, le droit est un ensemble analogue également lié au pouvoir politique tel qu'il existe dans ces sociétés et qui n'est bien sûr pas de nature étatique.

Le droit est entièrement solidaire du pouvoir politique et la difficulté que nous éprouvons de concevoir un droit dans une société non-étatique est entièrement dépendante de la difficulté corrélative que nous avons à concevoir un pouvoir politique en dehors de l'État. L'indigence de la réflexion ethnologique sur le droit (par tradition et par vocation associée à l'étude des sociétés primitives, c'est-à-dire sans État) va de pair avec cette même indigence de la réflexion ethnologique sur les formes du politique. Et pourtant, si l'on conçoit que dans les sociétés non-étatiques chaque groupe dispose librement de la violence, on concevra également que lorsqu'il se sent lésé il mette lui-même en œuvre cette violence. Dans une société non-étatique, qui donc ne comprend aucune instance spécialisée qui revendique le monopole de la violence, le groupe lésé ne peut avoir nul recours sinon à ses propres forces *et on ne peut que se faire justice soi-même*. Cette justice est assurée par le système vindicatoire qui est à coup sûr une des formes les plus typiques du droit non-étatique. Ce n'est pas la seule mais cet exemple suffira pour le moment.

Les études plus détaillées qui suivront montreront qu'ici encore, c'est-à-dire dans le contexte non-étatique, la contrainte joue plus au niveau de l'exécution (quiconque pensant avoir une créance sur un autre s'organisera militairement pour aller prendre un bien équivalent chez son débiteur) qu'à celui de la sanction ou de la peine (cette dernière notion n'existant pas dans tous les mondes primitifs).

Critiques de quelques positions ethnologiques

Il peut paraître étrange que les ethnologues n'aient pas compris la dimension intégralement juridique du système vindicatoire et l'aient dans leur majorité rejeté du côté du non-droit. Plus, ils y ont vu le contraire même du droit et ont, dans les définitions du droit qu'ils ont proposées, emboîté étroitement le pas aux définitions de la science juridique classique, dépendante qu'elle était de la présence d'un État. Nous ne prendrons que trois exemples, et non des moindres.

Radcliffe-Brown, d'abord, dont la notoriété n'échappe à personne, qui écrit dans son article sur le droit primitif : "le domaine du droit recouvrira donc exactement celui des sanctions licites [*legal*] organisées" (Radcliffe-Brown 1968 : 300). Le mot clef est "organisé". On le retrouve dans la citation de Pound qui introduit le sujet (il n'y a de droit que "par l'application systématique de la force d'une société *organisée* politiquement") et on le retrouve dans l'article sur les sanctions sociales (ibid. : 292). Il est assez clair dans ce dernier article que le qualificatif d'*organisé*, qui s'oppose à *diffus*, terme généralement utilisé par les ethnologues pour caractériser les sociétés sans État dites "à pouvoir diffus", correspond à des sociétés étatiques. C'est non moins clair dans l'article sur le droit dans lequel on lit que certaines sociétés n'auraient "ni *organisation* politique", "ni droit". En bref, pas d'État, pas de droit : la réflexion de Radcliffe-Brown se meut dans le cercle de la définition que nous indiquions au début de cet article.

L'œuvre de Hoebel est certainement une des plus impressionnantes qui existe en anthropologie du droit : ses travaux sur les Indiens des Plaines, son livre général sur le droit primitif, font autorité et forcent l'admiration pour l'ampleur des données accumulées. Toutefois la définition du droit qu'il donne et à laquelle il se tiendra dans tous ses travaux ne fait, avec un autre langage, que reprendre la vieille définition des juristes[55] : "une norme sociale est juridique si sa négligence ou son infraction donne lieu à l'application réelle ou à la menace de la contrainte absolue *par une unité sociale possédant le privilège reconnu socialement d'agir ainsi* " (Hoebel 1954 : 28, souligné par moi). Le point clef de cette définition est évidemment le *privilège* détenu par une unité sociale dans l'exercice de la contrainte, privilège qui ne saurait exister dans une société parfaitement non étatique. Aussi Hoebel voit-il la naissance du droit dans les sociétés primitives lorsqu'il voit également poindre en elles une autorité munie d'une force de coercition, c'est-à-dire dans la mesure où apparaissent des éléments proto-étatiques. Avec le corollaire évident d'une telle position théorique : "La loi dite de la vengeance du sang est une loi sociologique mais non juridique".

Pospisil, le plus grand avec Hoebel en matière d'ethnologie juridique, soutient la même thèse.

Critiquer ces positions, ce n'est pas pour autant revenir à la vieille thèse soutenue jadis par certains ethnologues qui identifiaient droit et coutume dans le monde primitif. Il est extrêmement simple de faire le partage entre les deux : les règles qui engagent et mobilisent la force de contrainte sont de droit, les autres non. À condition bien sûr de prendre certaines précautions et de ne pas imaginer que les sociétés primitives seraient plus simples que les nôtres. Si nous demandons par exemple si les règles matrimoniales sont ou non de droit en Australie aborigène, la question n'a pas de sens. Chaque société aborigène connaît de très nombreuses règles et de différent niveau, de différente nature. Si un Aborigène ne fait pas un mariage réputé "idéal" mais tout en respectant l'exogamie de moitié, c'est préjudiciable à sa réputation et à sa carrière politique, il aura du mal à devenir un leader cérémoniel mais on dira simplement de lui : "il a fait un mauvais mariage", et c'est tout. Quant à prendre une épouse dans la même moitié, ce n'est même pas pensable, c'est rigoureusement interdit, c'est un inceste. Celui qui le ferait serait immédiatement mis à mort, par n'importe qui d'ailleurs qui serait au courant du fait. Et celui qui exécuterait l'incestueux ne ferait qu'appliquer la loi. Qu'il appartient à chacun de faire respecter la loi, c'est le propre des sociétés aborigènes parce qu'elles sont des sociétés sans État. Chacun dispose de sa propre violence. Cela ne veut pas dire que chacun se bat avec chacun. Les Aborigènes se battent relativement peu par rapport à d'autres peuples. La violence sociale a ses règles – et ce sont des règles de droit. C'en est une en Australie que l'incestueux doit être mis à mort. Aussi celui qui exécute l'incestueux exerce-t-il sa violence de plein droit et à bon escient. Un incestueux doit être fléché et, comme chacun est souverain, tout comme chez nous seul l'État l'est, chacun peut et doit punir le transgresseur. La règle de la prohibition de l'inceste telle qu'elle existe en Australie est une règle de droit et la forme de sa sanction découle directement de la forme du pouvoir politique. À l'inverse, les règles qui spécifient plus finement qui on devrait idéalement épouser ne sont pas des règles de droit.

Définition du Droit

[55] Il est également évident que toute la discussion qui précède cette définition fait implicitement référence à la définition de l'État par Max Weber, en particulier tout le développement sur la « légitimité » (ibid. 27) de la coercition qui ne parle en fait que de la coercition qu'une autorité publique exerce sur des particuliers : l'idée d'État est implicite.

Nous avons conduit séparément la discussion de chacun des trois points en litige. Il nous faut maintenant présenter la synthèse. Par rapport à la définition classique nous avons proposé un triple déplacement : le droit n'est pas seulement le monde des règles, il n'est pas toujours sanctionné, il n'est pas nécessairement associé à l'existence d'un État. Qu'est-il ?

Le Droit d'une société est, parmi l'ensemble des règles et des principes propres à cette société, le sous-ensemble qui fixe les limites à chacun des différents acteurs sociaux, définissant ainsi leurs droits et obligations, pour autant que ce sous-ensemble met en jeu, autant parce qu'il est imposé par lui que parce qu'il s'impose à lui, le pouvoir politique tel qu'il existe dans cette société et quelle que soit sa nature, étatique ou non.

Ou encore, pour le dire de façon plus concise (mais en employant l'expression "liée à" – par opposition à "lié par" – pour souligner le caractère réciproque de la liaison, et sans oublier que l'État n'est qu'une forme particulière de pouvoir politique) :

Le Droit est l'ensemble de normes et de principes qui, fixant les limites de chacun, est lié au pouvoir politique.

Ou encore, pour s'en tenir au cœur de cette définition :

Le Droit est l'ensemble des règles autorisant le recours à la violence.

Formule intéressante qui met bien en évidence la question de la légitimité : comme cet ensemble de règles « autorise » (on pourrait tout aussi bien dire : « régule », à condition de concevoir réguler non comme un système physique, non au sens de la cybernétique, mais bien de la régulation par des règles) la violence, cette violence est légitime. Elle dit aussi, mais de façon implicite, le rapport avec le pouvoir politique. En troisième lieu, elle échappe à l'objection classique faite à l'encontre de la définition par la sanction : le Droit tel qu'il est défini ici est aussi celui qui autorise l'État ou le pouvoir politique à user de la violence. Enfin, elle ne se comprend bien que par l'idée que tout droit (subjectif) implique également le droit secondaire de recourir à la violence pour faire ce premier droit. L'élément déterminant, ici comme dans la définition du politique, gît dans cette violence ou cette contrainte, par définition affectée d'une légitimité en droit dans la mesure où elle est « autorisée » (donc conforme) à l'ensemble des règles qu'est le Droit.

IV. Remarques conclusives

Du judiciaire

Nous avons déjà dit l'impossibilité de définir le droit à partir du judiciaire parce que le jugement et l'idée même de justice font référence à des normes qui leur préexistent idéalement (ou en droit devrait-on dire) même si ces normes ne sont énoncées qu'à l'occasion de l'activité judiciaire (remarque ci-dessus). Sans doute est-ce bien souvent la décision de justice qui confère à des usages ou à des idées ambiantes leur caractère juridique, mais l'activité judiciaire suppose d'abord un ensemble de règles reconnues, même si elle doit en ajouter ou modifier celles qui existent. Elle suppose le droit. C'est le judiciaire qui se définit par le droit. Nous pouvons au contraire définir le droit par référence au politique parce que ce dernier se définit indépendamment du droit.

Il convient de préciser ainsi la situation de l'instance judiciaire par rapport au politique :

1° Il y a des sociétés dans lesquelles le judiciaire appartient à l'appareil d'État ; c'est le cas dans la société moderne ou dans la plupart des royautés où le roi est en même temps juge suprême. Le judiciaire y est un phénomène étatique parce que les décisions

de justice ont force exécutoire, ce qui veut dire que l'État se charge de les faire exécuter. Il y a alors un véritable *pouvoir judiciaire*, au sein de l'État bien sûr, mais qui peut être détenu par une instance spécialisée relativement autonome par rapport au souverain ou par rapport aux titulaires d'autres pouvoirs (c'est notre "séparation des pouvoirs").

2° Il y a des sociétés dans lesquelles le jugement est dépourvu de force exécutoire, parce qu'aucune force de contrainte spéciale n'est prévue pour rendre ce jugement exécutif. Chez les Nuer, le chef à peau de léopard fournit un des exemples classiques de ce juge *sans pouvoir*. On peut à ce propos parler *d'autorité judiciaire* mais non de pouvoir.

3° Il y a enfin des sociétés dans lesquelles il n'existe pas d'activité judiciaire spécialisée et pas de division sociale du travail telle que l'on pourrait parler de "juges" ; tous, avec leur capacité différente, exercent de droit cette activité. C'est le cas en Australie. Il n'y a pas alors d'instance judiciaire, pas plus que l'on ne peut parler d'une autorité, ni d'un pouvoir proprement judiciaire.

C'est donc seulement dans le premier cas, parce que le pouvoir judiciaire n'est alors qu'un aspect du pouvoir politique, que notre définition implique un lien entre droit et judiciaire. Ailleurs le judicaire se ramène à l'opinion publique, une opinion qui peut être informée par quelques sages, ou anciens ; cette opinion peut être déterminante, mais dépourvue de force exécutoire. Il n'y a pas lieu de faire intervenir le judiciaire dans la définition du droit parce que cette intervention éventuelle est commandée non par la nature du droit en général, mais par les particularités de l'organisation politique.

Le lien avec le politique dans lequel nous voyons le critère du droit n'implique donc rien sur le rôle du judiciaire.

Du pouvoir politique et du droit

Il n'y a pas lieu de chercher qui est premier, de l'État ou du droit. Quelle que soit la façon dont se définit un État, cette définition a valeur de règle et comme elle est liée à l'État, elle est de nature juridique. Aussi tout État est-il *par définition* un État de droit[56]. Même le pouvoir le plus despotique connaît au moins une règle, à savoir que tous doivent céder devant lui et que les droits de ses sujets sont toujours précaires et révocables. L'État est toujours de droit, mais, bien sûr, ce droit n'est pas toujours le même.

Ces remarques valent tout autant pour un pouvoir politique qui n'est pas étatique. Puisque le droit est par définition lié au pouvoir politique, le pouvoir politique est de droit. Tout pouvoir politique est *par définition* un pouvoir de droit.

Ces formules qui ne disent rien d'autre que ce que nous avons mis dans les définitions, et sont pour ainsi dire tautologiques, ne constituent et ne peuvent constituer

---

[56] C'est bien en ce sens que l'entendaient les auteurs allemands du XIX^e^ siècle qui ont forgé cette expression, sens tout différent de celui que lui confèrent les débats contemporains sur "l'État de droit", ainsi que l'ont remarqué tous les commentateurs. Encore faut-il remarquer que nous n'entendons par cette expression aucune limitation, nous l'entendons au sens minimal, en un sens formel et presque kelsenien parce que le droit ne précède pas l'État et n'existe que lié à un État ou à une forme de pouvoir politique. Nous entendons aussi qu'il n'existe aucune forme de pouvoir qui ne reconnaîtrait quelque règle, ne serait-ce que pour le définir, l'asseoir, l'affermir, lui servir de moyen de gouvernement. L'État de simple police de Carré de Malberg n'est qu'un mythe ou bien ne traduit qu'un aspect mineur de certains régimes politiques. On n'en connaît pas qui n'ait pas de règles : l'absolutisme français reconnaissait les Lois fondamentales du royaume, l'empire chinois avait ses codes, etc. Pas de règles juridiques sans pouvoir et pas de pouvoir sans règles. Ou, pour le dire en utilisant une différence faite par Chevallier (1992 : 14), nous entendons cette expression au sens *minimal minimorum*, qui fait que l'État *est régi par le droit*, nullement qu'il soit *assujetti (ou soumis) au droit.*

en aucune façon une justification du pouvoir politique. Étant générales elles ne peuvent servir à justifier une forme particulière de pouvoir.

Il est d'ailleurs extrêmement simple de comprendre dans quelles conditions ces formules peuvent être reprises par l'idéologie à des fins de légitimation. En elles-mêmes ces formules ne légitiment pas parce que le droit suppose l'État ou le pouvoir politique. L'idéologie légitimante postulera au contraire l'antériorité du droit.

Remarque sur la nature juridique de la contrainte exercée par le pouvoir politique

Tout pareillement, la contrainte exercée par le pouvoir est *par définition* de droit, tout comme l'est le pouvoir lui-même. Cette proposition est tout aussi tautologique que la précédente et n'implique rien quant à la légitimité.

Encore faut-il préciser que la contrainte que nous envisageons dans une telle proposition (tout comme la contrainte étatique que mentionnent les livres de droit) n'est que la contrainte *normalement* exercée par le pouvoir, c'est-à-dire une contrainte exercée selon les normes en vigueur, conformément à ces normes. Car il est évident que l'État, comme tout autre acteur, peut agir contre les normes qu'il a lui-même reconnues, peut agir contre le droit, peut violer les règles. La contrainte qu'il exerce en ces occasions n'est pas une contrainte de droit. Seule la contrainte *normalement* exercée par le pouvoir est *par définition* une contrainte de droit : sous cette forme, la proposition est clairement tautologique.

N.B. Toute contrainte exercée normalement par le pouvoir politique est de droit mais la réciproque n'est pas vraie ainsi que nous allons le voir au paragraphe suivant : toute contrainte de droit n'est pas politique.

De la violence et du droit en général

Comme l'élément distinctif le plus caractéristique du pouvoir politique est sa possibilité de recours ultime à la violence, il résulte de nos définitions que le droit est en dernière analyse la régulation de la violence sociale, non seulement la violence *dans* la société, formule qui évoque surtout la violence des malfaiteurs, mais aussi la violence *de* la société, une violence politique qui par définition est de droit.

Comme le politique concerne l'organisation d'ensemble de la communauté politique, il résulte de même que le droit est l'organisation d'ensemble de la violence sociale.

Cette organisation concerne la violence à son plus haut niveau, celle du pouvoir. Le droit régule le pouvoir politique sous les deux aspects dont nous avons parlé : il s’impose des règles, il impose des règles. Il faut ajouter un troisième aspect, qui correspond à une dimension du politique dont nous avons déjà parlé : il peut exister dans une société des formes de contrainte non politique, mais, dans la mesure où cette existence concerne l'organisation d'ensemble de la société, le fait qu'il existe de telles formes de contrainte relève du politique. En d'autres termes l'existence de pouvoirs non politiques est politique. Cela concerne l'organisation d'ensemble de la communauté, cela concerne le pouvoir politique, cela concerne le droit. Le droit régule donc aussi l'exercice de ces pouvoirs, il régule aussi ce type de contrainte ou cette violence non politique.

Pour le comprendre rien ne sert de considérer (à cet égard) notre forme moderne de l'État qui est un mauvais exemple parce que cette forme ayant le monopole de la contrainte, toute contrainte non étatique est en dehors du droit. Mais il suffira de considérer la Rome antique. La contrainte exercée sur les esclaves est de droit et n'est pas politique – selon nos définitions. Entendons-nous bien : dire que cette contrainte est de droit, c'est dire non seulement qu'elle est conforme aux idées et aux normes générales

reconnues dans la société romaine, mais encore qu'elle est reconnue, garantie, cautionnée par l'État qui peut en cette matière intervenir avec toute sa force – sinon ce ne serait pas une règle de droit. L'État antique ne se définit en effet que sur la base des distinctions classiques entre citoyens et non-citoyens, libres et esclaves ; l'affranchissement des esclaves est un fait public qui doit être cautionné par l'État ; en cas de contestation des esclaves, ou de révolte, l'État peut intervenir *manu militari*, etc. La contrainte qu'exerce le maître sur l'esclave est privée (et non politique), mais elle est de droit dans la mesure où la règle autorisant le maître à utiliser privativement sa force à l'égard de l'esclave est elle-même de droit parce que liée à toute l'organisation politique. L'État romain impose cette règle, à la fois aux maîtres, qu'il contraint d'une certaine façon à disposer d'une force s'ils veulent avoir des esclaves, et aux esclaves, qu'il contraindra d'une toute autre façon, si besoin est, à obéir à leurs maîtres. D'une façon générale, et sauf dans le cas très particulier de l'État moderne, il y a deux types de contraintes de droit dans une société : une contrainte privée et une contrainte politique. Cela résulte de ce que nous avons réservé le label de "politique" à l'organisation d'ensemble de la communauté politique. Toute autre contrainte qui ne concerne pas directement cette communauté mais qui est conforme à son organisation d'ensemble n'est pas politique mais est nécessairement de droit.

Voilà pour les trois formes légales (de droit) de la violence dans une société – la contrainte que le pouvoir politique s'impose, celle qu'il impose, et celle qu'il laisse à des parties privées imposer à d'autres parties privées.

Mais, comme toute règle est par essence transgressable, il existe aussi des formes illégales de violence : celle exercée par le pouvoir politique lorsqu'il ne se conforme pas aux normes juridiques par lui reconnues, 1° dans sa propre sphère (droit constitutionnel, fiscal, etc.), 2° dans son rapport aux particuliers (droit privé, droit pénal), et celle exercée par les particuliers, en dehors des formes légales dont nous venons de parler, ce qui constitue un troisième cas. Il n'y en a pas d'autres. Les trois formes illégales répondent aux trois formes légales. Nous avons insisté sur cette pluralité parce que l'on ne pense en général à la violence transgressive que comme le fait des particuliers que réprime justement le pouvoir. Il existe tout autant des formes légales de violence exercée par les particuliers et des répressions illégales par le pouvoir, etc. Il y a en tout six cas et l'image enfantine du gendarme et du voleur n'envisage que la combinaison particulière de deux seulement de ces cas.

De la sanction dite » religieuse » [non rédigé]

Ambiguïté de cette qualification :

- sanction par les hommes de violation de règles religieuses
- sanction par les dieux, les esprits...
- auto-sanction (tabou)

La première de droit (de droit religieux).

Les deux autres plus difficiles. Lorsque les hommes utilisent la crédulité des autres pour les contraindre, c'est du droit : l'excommunication, ou kurdaicha.

Mais lorsqu'il n'y a pas manipulation par d'autres ? auto-sanction ou sanction par les esprits ne ressortit pas au droit. Pas plus que la culpabilité œdipienne.

Du pluralisme juridique [non rédigé]

Exemples :

- pays colonisé (comme la monnaie : elle est double)
- le contrat des *muitjoi*

- la loi de la maffia
- la reconnaissance par la loi italienne de la vendetta

Dans tous les cas, nous ne parlons de pluralité de droit que si il y a pouvoir politique = qui concerne la communauté la plus large ou contrepouvoir. L'opinion publique, si elle se traduit en violence, est pouvoir politique.

En revanche le Droit Naturel n'est pas du droit du tout.

DEUXIEME PARTIE
ÉTUDES SUR LA VIOLENCE, LE DROIT ET LA GUERRE DANS QUELQUES SOCIETES SANS ÉTAT

PREMIERE SECTION : LE DROIT

Pour une part, ces études sont préliminaires par rapport à l'étude générale du politique puisque c'est une règle de Droit – que l'on puisse ou au contraire que l'on ne puisse pas se faire justice soi-même – qui permet, selon un des deux critères que nous avons proposés, de caractériser un régime politique comme étatique ou non étatique. Soulignons deux points. Un point de critique : nous tiendrons pour inconsistante toute théorie du politique qui ne s'appuierait pas sur une connaissance suffisante du Droit. Un point de méthode : la caractérisation et la classification des systèmes politiques que nous tenterons dans la troisième partie de ce volume ne sera compréhensible qu'en fonction de ce que nous dirons ici sur le Droit.

Pour une autre part, le Droit des sociétés non étatiques constitue un sujet de recherche en lui-même. Sujet immense et largement en friches. Nous ne méconnaissons pas les travaux de nos grands prédécesseurs, de Barton, Hoebel, Pospisil, ou d'autres, mais aucun de ces travaux ne s'élève jusqu'à l'idée d'un droit comparatif des sociétés non étatiques.

Chap. 4 - LE DROIT ABORIGENE AUSTRALIEN[57]

Horizon historique de référence – ambiguïté du qualificatif « traditionnel »

Les sociétés dont il sera question dans cet article sont les sociétés aborigènes d'avant la colonisation, ou encore, comme on dit, d'avant le "contact". Bien sûr, nous n'étions pas là avant le contact et ne pouvons faire mieux que de reconstruire ce qu'étaient ces sociétés d'après les observations faites au moment ou au début de la colonisation. L'ethnologue a toujours un problème de sources mais, s'agissant de chasseurs-cueilleurs comme les Aborigènes australiens, ce problème est particulièrement aigu parce que ces sociétés n'offrirent que peu de résistance à la colonisation et parce que la colonisation ne vit guère l'intérêt de les maintenir. Les rituels, les croyances, l'organisation sociale perdurèrent assez longtemps mais l'organisation politique fut très vite détruite.

La colonisation britannique commença en 1788 ; à la fin du XIX^{e} siècle les Aborigènes n'étaient plus dans le Sud-Est que des gardiens de moutons mais le Centre n'était encore pratiquement pas touché, ni l'Ouest ni le Nord, où auront lieu l'essentiel des travaux anthropologiques. Tout ceci est important puisqu'à l'évidence, un rituel comme celui qui consiste à déflorer collectivement une jeune fille à sa puberté ou la mise à mort de quiconque aurait dévoilé les secrets de l'initiation, les Aborigènes soumis à la loi blanche ne le pratiqueront plus et ils n'iront guère s'en vanter auprès des missionnaires. Selon les régions, on peut dire qu'après le tournant du siècle ou au mieux au milieu du XXème siècle, les sociétés aborigènes ne sont plus vivantes, politiquement parlant. Quiconque étudie le politique, le droit ou même l'économie de ces sociétés traditionnelles est donc conduit à favoriser les sources anciennes. C'est ce que nous avons fait et ce travail, tout à fait préliminaire[58], doit donc être vu comme une recherche d'ethnohistoire.

II faut noter toutefois qu'une discussion fort importante sur le droit aborigène (*aboriginal Law*) s'est développée en Australie après 1960 en liaison avec les revendications des communautés aborigènes. Cette discussion, qui a impliqué non seulement des anthropologues mais également des juristes, a été l'occasion de quelques belles études dans le contexte moderne et a débouché sur des résultats de première importance pour les peuples aborigènes, comme par exemple la reconnaissance officielle par le gouvernement australien d'un Droit aborigène. Pour tous ces développements récents que devrait prendre en compte une étude plus approfondie que celle que nous avons voulu faire, nous renvoyons à l'article-revue de Williams (1988).

Signalons en passant que l'utilisation du terme "traditionnel" par les anthropologues n'est pas sans ambiguïté. II est en effet absolument indispensable de distinguer le droit

---

[57] Ce texte est le remaniement, considérablement amendé, d'un article précédemment publié sous le même titre dans *Droit et cultures*, (Testart 1994, 27 : 7-52).

[58] Dans ce domaine relativement en friche que constitue le droit traditionnel australien, il faut signaler la tentative de synthèse, tout à fait remarquable et unique à notre connaissance, faite par les Berndt (1964 : chap. 10) dans ce que l'on doit bien considérer comme le seul manuel existant sur les Aborigènes.

traditionnel des temps passés (et tel qu'il peut être reconstitué par une étude ethnohistorique) du droit traditionnel actuel appliqué par les communautés aborigènes et éventuellement reconnu par l'État australien (et tel qu'il peut être étudié aujourd'hui par les anthropologues). La différence saute aux yeux lorsque l'on sait l'importance des mises à mort dans le passé et le fait qu'il n'y en ait plus à l'heure actuelle : ainsi, dans le "droit traditionnel" d'une communauté aborigène de Terre d'Arnhem qui fait l'objet d'une étude par Williams (1987), la mort ne figure plus parmi l'arsenal des sanctions appliquées. La vengeance est également absente des études contemporaines, non seulement parce que ce phénomène ne relèverait pas du droit pour la plupart des chercheurs, mais aussi parce qu'il a disparu depuis longtemps : ainsi les raids nocturnes, nombreux chez les Tiwi avant l'établissement de la mission et particulièrement meurtriers (puisqu'on a pu recenser jusqu'à 35 victimes), disparaissent complètement dès avant 1920 (Hart et al. 1988 : 93). Aussi le droit traditionnel aborigène des études anthropologiques contemporaines est-il, comme le notait Eggleston (1976), un droit traditionnel *modifié*. Notre propos ne concerne évidemment que le droit aborigène antérieur au contact tel qu'on peut le restituer à travers l'examen des sources anciennes.[59]

Droit public/Droit privé

Une distinction s'impose aussitôt que l'on étudie les faits australiens, entre :

- les actes (délits ou offenses) qui ne concernent que quelques individus ou groupes particuliers parce qu'ils constituent des atteintes directes à leurs intérêts. Ces actes déterminent alors une tripartition de la société entre 1° ceux qui se sentent lésés et se considèrent dans l'obligation de réagir (les demandeurs), 2° ceux par qui les précédents ont été lésés (les défendeurs), et 3° ceux qui ne se sentent pas concernés. L'exemple type de ce phénomène est la vendetta ;
- les actes qui concernent tout le monde ; la sanction sera alors mise en œuvre par tous ou au nom de tous.

Cette distinction est parallèle à celle que nous connaissons entre droit privé et droit public.

Ainsi qu'on le verra, elle joue à un triple niveau :

- quant à l'émotion sociale suscitée par un de ces actes, laquelle est toute différente dans un cas et dans l'autre ;
- quant au mode de sanction, à savoir par qui elle est mise en œuvre ;
- quant aux règles.

Trois exemples[60] pour illustrer notre propos : une femme a un galant avec lequel elle fait l'amour dans la brousse, c'est une affaire qui ne concerne que le mari qui normalement fermera les yeux (ce que nous appelons l'adultère est parfaitement toléré en Australie aborigène sinon licite) ; à moins que l'épouse ne fasse partager à son amant

---

[59] Ce n'est pas que l'interaction avec les colons soit absente de ces sources : il suffit de se reporter aux tout premiers comptes-rendus de vendetta par Gason ou Howitt vers le milieu du XIX[e] siècle. Mais, à cette époque, les Aborigènes disposent encore d'une certaine capacité de résistance et ils utilisent la violence armée : ils ne le feront plus après. Les raisons de ce changement sont parfaitement évidentes : Hart et Pilling (1960 : 83, n.3), par exemple, indiquent que les Tiwi après 1925 n'utilisèrent plus dans les duels les lances mais seulement des bâtons de jet, moins meurtriers, pour éviter d'avoir à comparaître pour meurtre devant une cour tenue par l'administration blanche. II faut toujours prendre garde que le côté idyllique de ce que l'on considère encore trop souvent comme des "bons sauvages" (ou des "*harmless*" *people*, selon un titre d'ouvrage qui eut son instant de gloire) résulte le plus souvent de la situation coloniale.

[60] En suivant l'excellente discussion de Falkenberg (1981 : 86 *sq*.). À noter toutefois certaines variations : l'adultère donne lieu à des bagarres, quoique sans gravité, en Terre d'Arnhem (Warner 1931 : 466-468).

le produit de sa collecte, auquel cas le mari est justifié de faire des reproches à sa femme, cela peut dégénérer, mais de toute façon ne donne pas lieu à vendetta (nous sommes ici en dehors du droit) ; une femme est enlevée à son mari, il y a alors vendetta, laquelle ne concerne que les parents proches du mari (droit privé) ; enfin, dernier cas de figure, une femme mariée ou non est enlevée par un homme qui est considéré comme son "frère", ou simplement elle a fait l'amour avec lui, c'est l'affaire de tous et les coupables doivent être mis à mort par quiconque, sans bien sûr que cela puisse donner lieu à vengeance (droit public).

La distinction entre sphère publique et sphère privée était déjà faite par les ethnologues de la première génération[61], et elle nous paraît tout à fait pertinente ; néanmoins, certains faits nous amèneront à distinguer deux types de droit public, d'où le plan en trois parties de cet article.

Tous les observateurs ont noté que la plupart des conflits étaient en rapport avec les femmes. Le vol est inconnu ; c'est à peine si l'on peut parler d'une propriété sur les objets qui se donnent et se prennent librement. II en va tout autrement des droits rituels, mais les ayants droit sont si bien définis par la coutume que cela ne donne pas lieu à conflit – sauf les cas de transgressions dont nous parlerons. II y eut après les années 1950 une large controverse sur l'organisation locale qui a montré que le groupe local ne disposait d'aucun droit de propriété sur la terre qu'il occupait : rien n'exclut que des personnes d'autres groupes viennent chasser sur la terre qu'il exploite habituellement. Les conflits entre groupes ne proviennent pas de ce qu'un groupe empiète sur la propriété d'un autre mais de ce qu'il s'est introduit sans s'annoncer, témoignant ainsi suffisamment de ses intentions hostiles.

I. La transgression de la loi (droit public du premier type)

Types de délits

II n'en existe que deux :

- l'inceste ou le non respect de la loi de l'exogamie,
- une faute, de nature rituelle ou religieuse, en rapport avec les objets sacrés.

En ce qui concerne le premier délit, il est hors de question d'entrer ici dans le détail de l'organisation sociale australienne mais il faut au moins indiquer deux précisions.

Le délit consiste en une union sexuelle, de quelque nature qu'elle soit, même furtive, avec une personne prohibée. (À noter au contraire que notre code civil ne sanctionne que le mariage, en décrétant son caractère illicite, dans un degré de parenté prohibé ; la prohibition de l'inceste n'est donc pas une règle juridique dans notre société.)

Ce n'est que par simplification que les ethnologues parlent de règles de mariage comme s'il n'y avait que deux valeurs, l'interdit et le permis. En fait, il y en a beaucoup plus : il y a un niveau idéal (préférentiel) ; un autre qui est bon sans être le meilleur ; un troisième, qui n'est pas bon mais toléré ; un dernier qui est interdit. Cette gamme de variation extrêmement nuancée peut être repérée de différentes façons :

- dans les langues vernaculaires qui distinguent les différents niveaux ; par exemple les Karadjeri qui distinguent *ngaraia*, relativement mauvais mais acceptable, de *wambu*, définitivement mauvais (Piddington 1970 : 332) ;

---

[61] Par Howitt, entre autres, au début du XXème siècle ; plus récemment, Maddock (1984 : 221 *sq*.) a proposé cette même distinction – apparemment sans prendre garde qu'elle était autrefois courante – d'une façon fort intelligente en montrant que les controverses des années 1960 sur le pouvoir politique ne provenaient que de l'absence de reconnaissance de ces deux niveaux de conflits, et partant des deux niveaux d'organisation politique impliqués.

- au moyen de données statistiques : par exemple, chez les Murngin (est de la Terre d'Arnhem), les unions à l'intérieur de la moitié patrilinéaire ne représentent, vers le milieu du siècle, que 5 cas sur presque 700 cas connus tandis que les mariages respectant l'exogamie de moitié mais non conformes à l'organisation en sections (voir ci-dessous) s'élèvent au nombre de 203 (Kupka et Testart 1980 : 76) ;

- par les sanctions associées : l'interdiction est généralement sanctionnée par la peine de mort en Australie, tandis que le mariage non idéal mais toléré ne suscite qu'une légère réprobation et peut compromettre une carrière meilleure ; etc.

La plupart des discussions des ethnologues concernent le premier niveau, celui du mariage idéal. Dans cet article, nous considérons au contraire le dernier, celui de l'interdit dont la transgression appelle la peine de mort. Voici par exemple comment la discussion devrait être amorcée dans le cas (le plus simple) d'une organisation en sections. L'ensemble des membres de la tribu est réparti en quatre sections. Idéalement quelqu'un d'une section ne peut épouser que dans une seule des quatre sections. En fait, beaucoup (de l'ordre de 30%) de mariages se font avec une seconde section et c'est un mariage toléré (c'est l'*alternative mariage* des anthropologues australiens) : c'est un mariage de ce type qui est considéré comme *ngaraia*[62] par les Karadjeri et qui représente presque un tiers des mariages recensés dans l'est de la Terre d'Arnhem. Mais il n'y a pratiquement pas de mariages avec les deux sections restantes, la sienne propre et une autre. Ces deux sections forment une moitié, laquelle est, dans nos deux exemples, patrilinéaire (dans d'autres exemples, ce serait la moitié matrilinéaire). Souvent, il y a un interdit explicite de se marier dans cette moitié, c'est-à-dire dans la sienne propre. Ce serait comme un inceste, car tous ceux de même moitié et de même génération s'appellent "frères" et "sœurs" entre eux : c'est cela qui est *wambu* chez les Karadjeri, "définitivement mauvais", et c'est ce type d'union prohibée dont on ne voit encore que cinq exemples sur sept cents chez les Murngin du milieu du XXème siècle. En résumé, on ne trouve idéalement son conjoint que dans un quart de la population mais il est permis de le prendre aussi dans un autre quart et il n'y a qu'une moitié qui soit rigoureusement interdite. C'est de ce type d'interdit dont il est question ici.

Le second délit demanderait des commentaires beaucoup plus longs et compliqués encore que les questions de parenté. Disons pour simplifier que seule l'initiation (masculine) donne accès à la partie la plus réservée de la religion, partie pour laquelle il existe un terme dans les langues aborigènes et que les anthropologues rendent par "sacré". Cette sphère réservée inclut au premier chef des objets sacrés sur lesquels est centrée toute la vie religieuse aborigène : ce sont des rhombes, des paniers, etc. Tout aussi importantes sont les grandes cérémonies sacrées ; sont également réservés aux seuls initiés certains chants, certains mythes, certaines croyances, etc. Les non initiés, femmes et enfants, ne peuvent voir les choses sacrées, se tiennent à distance des grandes cérémonies, font des détours pour ne pas risquer de se retrouver en présence d'objets sacrés. On aurait tort de croire que les interdits ne pèsent que sur les non-initiés ; il est également interdit sous peine de mort aux initiés de révéler quoi que ce soit des mystères de l'initiation aux non-initiés, et cette menace de mort est constamment réitérée à l'encontre des jeunes tout au long de leurs épreuves initiatiques. Dans des religions à

---

[62] Plus précisément, *ngaraia* désigne chez les Karadjeri le mariage avec une nièce utérine (classificatoire) qui, selon les principes de l'organisation en sections, se place dans une section qui n'appartient pas à la moitié patrilinéaire d'ego (ce qui est correct) mais est dans la même moitié matrilinéaire que lui et d'un niveau de génération différent (deux traits qui sont incorrects).

initiation comme le sont incontestablement les religions australiennes, le poids du secret pèse très lourd.

En sus de ces phénomènes très connus et pour lesquels il existe maintes références, T. G. H. Strehlow (1970 : 112-3, 117, 119) fait longuement état de cas historiques de mise à mort de jeunes hommes qui se sont rendus coupables de divers actes considérés comme sacrilèges : vers 1850, 2 ou 3 jeunes tués en rapport avec le mât du totem aigle (on ne sait pas en quoi consiste le sacrilège) ; en 1932, un jeune tué pour avoir laissé tomber un *tjurunga* (l'objet sacré par excellence des Aranda) et l'avoir ébréché ; un autre cas similaire : 4 hommes tués parce que considérés comme responsables d'un stock de *tjurunga* qui a été détruit par un feu de brousse. T. G. H. Strehlow, fils de Carl Strehlow, pasteur de la première heure qui a laissé une description en plusieurs tomes des Aranda, et d'une Aborigène, doit être considéré comme un informateur sûr qui relate les évènements de première main, souvent après avoir lui-même fait une enquête et donnant les noms des acteurs ; en 1938, un adolescent non initié qui a insulté des jeunes initiés est transpercé d'une lance par un homme (qui déclare avoir agi à la demande des anciens – « *I couldn't help it ; the old men told me to kill him* »). Ces cas diffèrent des précédents en ce qu'ils ne sont pas en rapport avec la violation du secret, mais restent tous en rapport avec une chose sacrée (dont le mât totémique de l'aigle érigé lors d'une des cérémonies les plus importantes chez les Aranda).

À noter que des leaders cérémoniels peuvent aussi être mis à mort pour des sacrilèges, ainsi dans cette affaire particulièrement obscure (parce que l'on ne sait pas de quoi se serait rendu coupable le leader, mais d'une faute indicible en rapport avec le sang sacré de l'initiation – ce qui est contesté par son groupe qui fera vengeance) qui remonte aux années 1875 (*ibid*. : 124-5).

Un dernier cas, mentionné par Strehlow (*ibid*. : 123), et tout à fait exceptionnel, vient de ce qu'un groupe clanique offre 10 de ses *tjurunga* les plus prisés (en pierre) à un autre (à l'occasion d'un cérémonie d'*intichiuma*, cérémonie totémique classique dite de multiplication) qui n'en offre en remerciement que 3 : le premier groupe se sent insulté, ce qui occasionne une bagarre sur le terrain cérémoniel, la mort du leader du premier groupe et, plus tard, une longue vendetta. Ce cas relève plutôt du droit privé dans la mesure où ce sont les droits privés des gens sur leurs *tjurunga* qui sont en jeu ; c'est d'ailleurs le leader du premier groupe, l'offensé, qui est tué, ce qui ne saurait être au titre de punition ; et la vendetta qui s'ensuit a toutes les caractéristiques d'une vendetta (on la commence pour venger une insulte, on la continue pour venger des morts).

Ajoutons pour finir, si ce n'était déjà évident, que l'intentionnalité ne joue aucun rôle dans la définition des délits de cette catégorie de droit.

Peines

Apparemment, il y a très peu de cas d'autopunition. Meggitt (1962 : 260) parle d'une femme qui avait rencontré par inadvertance un homme préparant une cérémonie secrète, qui en tombe malade et manque de mourir : on la sauve uniquement parce que l'histoire se déroule dans un contexte moderne.

Dans le contexte traditionnel, les peines régulières[63] sont :

- la mort, ainsi que l'indiquent tous les observateurs anciens.[64] À noter que les enfants ayant vu des objets sacrés doivent également être tués (Warner 1931 : 460). La

[63] En laissant de côté deux peines mentionnées seulement une fois : l'aveuglement par des brandons pour des femmes ayant vu des objets sacrés (Spencer et Gillen 1899 : 128) ; pour une faute similaire, l'obligation faite à l'ensemble des femmes de faire un cadeau collectif aux hommes (Falkenberg 1962 : 167).

négligence des hommes, même initiés, vis-à-vis des objets sacrés est également punie de mort (Strehlow 1970 : 112 *sq*.) ;

- ou, pour les femmes entrées en contact avec le sacré, le viol collectif (Spencer et Gillen 1899 : 196[65] ; Piddington 1932 : 85 ; Falkenberg 1962 : 167-168).

Cette dernière peine pose un problème. En effet les femmes sont très souvent forcées d'avoir des rapports sexuels : prêt d'épouses, rite d'hospitalité qui consiste à envoyer les femmes vers les étrangers pour leur souhaiter la bienvenue, rituel de défloration des filles à leur puberté au cours duquel tous les hommes ont accès à elles, etc. Aussi, même si l'épreuve imposée est sévère (Falkenberg parle de 30 à 50 hommes qui se relaient, le viol pouvant être échelonné sur plusieurs nuits), nous ne voyons pas forcément en quoi elle constitue une peine, car ce n'est que l'excès d'une chose relativement courante et presque banale. Nous rencontrerons très souvent ce problème en Australie. Nous admettrons que ce qui compte dans ce que nous appelons la "peine" (et pour laquelle nous ne savons s'il existe un mot dans les langues aborigènes ni s'il existe bien une idée semblable à la nôtre) n'est pas la gravité ou l'ampleur de la douleur infligée au

---

[64] En ce qui concerne nos sources, il faut faire la différence entre les deux délits que sont le sacrilège et l'inceste. Le sacrilège est encore à l'heure actuelle ressenti comme un crime majeur par les Aborigènes et dans tous les travaux, même les plus récents, il est dit que les non-initiés qui ont vu des choses sacrées doivent (ou devraient) être mis à mort. Concernant l'inceste (c'est-à-dire le non respect des lois fondamentales de l'exogamie) il en va différemment et les sources plus récentes semblent faire état d'une plus grande tolérance à son égard. Peut-être les observateurs anciens ont-ils exagéré la sévérité des peines mais il semble plus probable qu'il y a eu une évolution de l'opinion aborigène sur cette question. Ainsi, pour les Walbiri du milieu du XXème siècle, Meggitt (1962 : 261) indique que certains tiennent l'inceste comme un crime majeur alors que d'autres le voient comme une affaire purement privée. A l'inverse, Howitt (1904 : 194, 196, 208, 247, 255-256, 264), qui rassemble des informations multiples glanées dans le Sud-Est à la fin du XIX^{e} siècle, témoigne amplement de ce que la peine de mort est requise pour les incestueux : à la question insistante de l'ethnologue de savoir ce qui arriverait si un homme prétendait prendre pour épouse une femme de sa moitié, les hommes de la nation Itchumundi répondent emphatiquement "Nous les tuons" ; de même chez les Wotjobaluk qui disent qu'il en allait toujours ainsi "dans le temps, avant l'arrivée des Blancs" ; les Mukjerewaint tuaient les coupables et mangeaient des morceaux de leurs cuisses et de leurs bras, etc. ; partout il est dit que tous étaient contre eux, même leurs parents proches, le père tuant le fils ou le frère la sœur. Les informations fournies par Spencer et Gillen (1899 : 15, 100) vont dans le même sens : on doit mettre à mort un *iturka*, un homme qui a enfreint les lois tribales en allant avec une femme de la même classe que lui. Elkin (1967 : 180) déclare "qu'un couple pris en flagrant délit d'inceste grave est tué sur-le-champ à coups de javelot". Mais il ne faut pas oublier que, dans une société qui n'a ni police ni pouvoir centralisé, la peine de mort n'est pas forcément facile à mettre en œuvre : l'homme qui défie la société a toutes les chances d'être un homme fort et Spencer et Gillen (*ibid.* : 495-496) racontent comment l'un deux, seul avec sa concubine, vivant isolé, résista victorieusement et tua tous ceux qui étaient envoyés pour le châtier. La société australienne semble relativement impuissante par rapport à ce genre de phénomène et il faut à ce propos souligner qu'il est évidemment beaucoup plus difficile de punir l'inceste (qui suppose une action délibérée, une volonté, et au moins le bras armé d'un homme généralement dans la force de l'âge) que de punir le sacrilège (lequel n'implique normalement que des femmes ou des enfants, qui de plus n'ont mal fait que par inadvertance ou curiosité, et n'ont pu ni songer à organiser leur fuite ou leur défense). C'est bien pourquoi les *iturka*, quoi que dise la loi, ne sont pas forcément punis, du moins pas tout de suite, les anciens du groupe ayant la sagesse (ou la lâcheté) d'attendre une expédition ennemie pour les désigner à leur vindicte (*ibid.* : 491, 495, voir plus loin). Enfin, il ne faut pas oublier qu'il y a toujours deux façons de donner la mort dans ces sociétés : par les armes ou par des moyens magiques, et ces derniers paraissent avoir été employés tout à fait normalement – et légalement – contre les incestueux et autres transgresseurs (Howitt 1904 : 321 ; Elkin 1967 : 362).

[65] Il n'y a aucune raison de suivre Strehlow (1970 : 114) qui doute de l'authenticité de l'information fournie par Spencer et Gillen, suggérant que cette peine n'aurait pas été traditionnelle et s'expliquerait uniquement par le caractère désirable de la fille. En effet, ce type de peine est reporté par d'autres auteurs pour d'autres régions d'Australie.

contrevenant mais bien sa dimension symbolique. La mort étant normalement donnée en Australie par *transpercement*, au moyen de lances, la mise à mort du transgresseur peut être remplacée par son viol qui est un autre *transpercement*. Le transgresseur, s'il est adulte, étant généralement tué par un groupe d'hommes, c'est-à-dire *collectivement*, s'agissant d'une femme, elle sera également violée *collectivement*. Équivalence symbolique entre deux thèmes de transpercement, jouant sur l'analogie évidente (qui se révèle dans de nombreux contextes : circoncision, expédition de représailles) entre lance et pénis. Pour appuyer cet argument, rappelons un épisode du cycle mythique des Djanggawul (est de la Terre d'Arnhem) : pour châtier ses fils qui commettaient l'inceste avec leurs sœurs, le premier homme décréta la circoncision. On ne voit pas plus que dans le cas du viol collectif en quoi c'est un châtiment puisque la circoncision est une pratique régulière de toute la tribu. On ne le comprend que dans son contexte symbolique : en même temps que l'on instaure dans le mythe la circoncision, on raccourcit le clitoris des filles (tout le cycle est fondé sur l'analogie entre clitoris et pénis lesquels, au début des temps, étaient particulièrement longs puisqu'ils traînaient jusqu'à terre). Les enfants sont châtiés par où ils ont péché, non pas par transpercement cette fois, mais par raccourcissement phallique. Pour résumer l'ensemble de ces données, la peine consiste soit en une *pénétration*, transformation symbolique d'un homme en femme ou réaffirmation du caractère féminin d'une femme, soit en une circoncision ou une clitorectomie, symboliquement équivalente à une *castration*[66].

N.B. En dehors des épreuves très dures de l'initiation, des rites pubertaires et mortuaires, il n'y a pas de torture en Australie. Nous ne voyons aucune peine ni aucune pratique dont on pourrait dire que le but serait de faire souffrir ; la souffrance très grande qu'impliquent de nombreux rituels est plutôt ignorée. En particulier, les Aborigènes ne torturent pas leurs prisonniers ; ils ne font d'ailleurs pas de prisonniers. Pas de sacrifice non plus. Les souffrances sont toujours des souffrances consenties.

L'application de la peine

Qui met en œuvre la peine ? En principe n'importe qui, parmi les hommes adultes bien sûr. N'importe qui, cela veut dire des proches ou non. Idéalement cela veut dire tous. En pratique, deux problèmes se posent.

Il vaut mieux être nombreux pour exécuter le ou les transgresseurs pour des raisons de sécurité évidente, parce ceux-ci sont susceptibles de résister. Mais ces raisons ne semblent pas suffire puisque dans le cas d'un enfant ou de deux jeunes filles, c'est encore un groupe d'hommes qui se charge de l'exécution (Warner 1931 : 459, 460). Peut-être cela évite-t-il que les victimes ne s'échappent, mais il semble aussi que le mode collectif d'exécution serve à diluer la responsabilité du meurtre ou du moins à indiquer l'existence d'un consensus : l'exécution est en quelque sorte toujours publique, en ce sens qu'elle met en jeu un grand nombre, peut-être le plus grand nombre possible,

---

[66] Ces notes n'épuisent pas la dimension symbolique de la peine australienne. II paraît significatif en effet que Spencer et Gillen disent que ce sont des hommes de *toutes* les classes qui violent la fautive ; de même Falkenberg indique-t-il que même un homme en position de gendre participe au viol, alors qu'il existe dans toute l'Australie un tabou très sévère entre le gendre et la belle-mère. Même si nos auteurs indiquent que les parents masculins les plus proches ne participent pas à l'entreprise, il est clair que la peine est exécutée au mépris des règles les plus élémentaires de la parenté australienne. Ce trait n'est pas sans évoquer d'autres coutumes australiennes au cours desquelles les lois de l'exogamie sont laissées de côté (échange de femmes dans certains rites de réconciliation ; rite orgiaque au moment où apparaît l'aurore boréale ; etc.). Il évoque encore plus la promiscuité du Temps du Rêve et l'inceste primordial si courant dans toutes les mythologies : tout se passe donc comme si ce que nous appelons "peine" était une tentative symbolique de retour aux origines, au Temps du Rêve dont tout provient.

d'exécuteurs. La multiplicité des lances fichées dans le corps du transgresseur renvoie sans aucun doute à la solidarité agissante de la communauté. Un très beau mythe des Aranda traduit ce phénomène : parmi les innombrables épisodes mythiques qui tournent autour de la circoncision, l'un d'eux raconte comment un vieux grincheux arrivant trop tard sur le terrain du rituel castre et tue deux jeunes initiés ; ayant ainsi profané le lieu sacré il est le transgresseur par excellence et tous le percent de lances : il se transforme alors en échidné, mammifère marsupial analogue au hérisson. La morphologie de cet animal exprimera pour toujours la désapprobation collective (à noter qu'un informateur qui raconte à Howitt (1904 : 343) une de ces exécutions compare l'homme criblé de lances à un échidné). D'autres données montrent la valeur symbolique de la multiplicité des lances : avant de partir en expédition guerrière, les hommes réunissent leurs lances en faisceau pour indiquer qu'ils sont désormais liés entre eux, tout comme ils partagent à cette occasion leur sang. Ces considérations nous amènent au deuxième problème.

Tout meurtre, y compris une exécution si elle est mal comprise, risque de déclencher une vendetta. Pour l'éviter, le plus simple est de faire exécuter le transgresseur par les parents proches de la victime. Cela semble toujours être le cas dans les exemples de châtiment d'incestueux fournis par Howitt (1904 : 208, 247, 255) : le propre père tue sa fille ou son fils fautif. De même, Warner (1931 : 459) nous dit que les femmes ayant eu un rapport interdit avec le sacré sont exécutées par les membres de leur propre clan, éventuellement assistés d'autres ; même chose pour un homme qui divulguait des choses secrètes (*ibid*. : 469). Toutefois ce même auteur nous dit aussi que les anciens du clan essayaient toujours de s'arranger pour que l'exécution soit faite par d'autres clans (*ibid*. : 460) : ces informations semblent contradictoires, mais on notera que dans ce dernier cas le risque de vendetta est également écarté puisque le transgresseur sera exécuté avec le consentement de son clan, sinon à sa demande. On interprétera dans le même sens une information brève fournie par Spencer et Gillen (1899 : 494) selon laquelle la coutume était de faire exécuter ceux qui ne respectaient pas les règles de mariage par des groupes étrangers venus de loin. Comme le transgresseur peut légitimement être exécuté par n'importe qui, il peut aussi l'être par des étrangers : l'intérêt est évidemment d'éviter la violence à l'intérieur du groupe (et c'est probablement pour cette raison que Warner dit que les anciens préféraient cette solution). Dans le cas raconté par Spencer et Gillen (1899 : 491), mais c'est probablement la même chose ailleurs, il y a un autre intérêt patent : les étrangers sont venus en tant que vengeurs et, en leur livrant des transgresseurs, on fait d'une pierre deux coups, on fait exécuter ces transgresseurs et on termine au mieux une vendetta. À noter toujours dans le registre du consentement qu'un homme prévient ceux d'une autre tribu qu'une de leurs femmes risque d'interférer avec ses objets sacrés ; il déclare qu'il sera obligé de la tuer si elle continue *et on lui reconnaît ce droit* (Warner 1931 : 459). Dans les exécutions pour cause de transgression on recherche donc toujours le consensus.

Un autre trait tout à fait frappant de ce type d'exécution est son caractère immédiat. Aussitôt la transgression constatée, les hommes s'écrient : "Quand les mettrons-nous à mort ? – Immédiatement" (*ibid*. : 459). Même immédiateté dans le cas raconté par Strehlow (1970 : 113). Dans les deux cas la faute a lieu lors du déroulement d'une cérémonie et est patente ; de plus les exécutions sont patronnées par le ou les leaders cérémoniels présents sur place. Sinon, quand le délit n'est pas connu tout de suite, l'exécution ne peut bien sûr avoir lieu qu'après le moment de sa découverte, après que les hommes initiés, éventuellement réunis en conseil, l'aient constaté et décidé de la sentence. Le caractère immédiat de l'exécution s'entend toujours après jugement.

Ces remarques s'appliquent également au viol comme sanction : dans les deux cas pour lesquels nous disposons de l'information (Piddington 1932 : 85 ; Falkenberg 1962 : 168), la sanction est mise en œuvre immédiatement et, dans les deux cas, il est question du consentement du mari – bien que celui-ci ne semble pas en mesure de la refuser.

On notera pour finir que ces peines que nous avons commentées sont typiques de celles infligées sur des non initiés, plus spécialement les femmes. Mais pour les manquements rituels en rapport avec les objets sacrés dont parle T. G. H. Strehlow, et qui sont commis par des hommes initiés relativement aux *tjurunga* (en ce qui concerne le mât de l'aigle, on ne sait pas si les jeunes coupables étaient initiés ou seulement, comme c'est probable, en cours d'initiation – en tout cas on leur tord le cou sur le lieu du terrain sacré de la cérémonie), il n'existe pas de caractère immédiat de la peine : c'est quelquefois des mois après que la punition (par transpercement de lances) est exécutée. Cette différence vient à notre avis de ce que la punition d'hommes initiés apparaît comme moins évidemment légitime que celle de non initiés. D'ailleurs, dans un cas (les 4 hommes gardiens d'une réserve de *tjurunga* détruite par le feu), les parents des victimes n'acceptent pas la punition et font vengeance. Un autre cas donne lieu à controverses : un enfant est noyé parce qu'il a dérobé de la nourriture que les novices offrent normalement aux anciens pour leur enseignement des choses sacrées (T. G. H. Strehlow 1970 : 117-8), décision qui n'est pas acceptée par les oncles maternels de l'enfant (dans le monde aranda, ils appartiennent à un autre groupe local) qui tuent la mère (coupable de n'avoir pas surveillé son enfant) et les meurtriers de l'enfant. Bien que ce vol de nourriture en rapport avec l'initiation soit également en rapport avec la sphère secrète du sacré, cela n'en fait pas évidemment un sacrilège passible de la peine de mort. C'est pourquoi d'ailleurs, nous ne l'avons pas compté parmi les délits relevant de ce droit public, lesquels, lorsqu'ils sont en rapport avec les objets sacrés, doivent à notre avis être strictement limités à ceux qui impliquent un rapport direct avec ces objets, c'est-à-dire encore lorsque ces délits constituent, pourrait-on dire, autant de sacrilèges.

Encore dans une autre catégorie faut-il mettre les mises à mort de leaders cérémoniels, ceux qui décident d'une peine de mort sur le terrain cérémoniel mais qui peuvent être également être mis à mort pour faute grave de leur part. C'est un peu le problème de la sanction du pouvoir d'État dans nos sociétés à État, car le leader ne peut se punir lui-même : il l'est dans le cas détaillé par T. G. H. Strehlow (*ibid*. : 123) par les invités, insultés par son comportement. Et il l'est d'une façon typique de la vengeance, par utilisation du *pointing bone* (os pointeur que l'on pointe vers celui que l'on veut tuer, ce qui suffit généralement – vu la terreur qu'inspire cet acte magique lorsqu'on sait avoir été visé – à le rendre malade et à le tuer). Toutefois, cette mise à mort a été considérée comme une juste punition, et le groupe du leader n'a pas cherché à venger sa mort.

Nature du délit et du droit

Les deux délits dont nous avons parlé constituent des transgressions de règles tout à fait explicites dans la culture aborigène. Ces règles sont fondées dans le Temps du Rêve, époque mythique révolue qui représente le fondement et l'origine de toutes choses, que ce soit le paysage naturel, la différenciation en clans et en espèces animales, la structure sociale, les rites d'initiation, les objets sacrés, etc. La croyance au Temps du Rêve constitue la croyance fondamentale des religions australiennes. Les hommes respectent la loi de l'exogamie et celle de la séparation entre les femmes et les objets sacrés parce qu'elles ont été instituées au Temps du Rêve. Précisons enfin que les termes aborigènes

pour Temps du Rêve sont généralement traduits par "*Law*" par les Aborigènes eux-mêmes : ils entendent manifester ainsi que c'est leur Loi à eux, qui n'est pas celle des blancs.

Voici deux exemples qui proviennent tous deux d'un cycle mythique de Terre d'Arnhem dont nous avons déjà parlé. À l'origine les premiers humains, les sœurs Djanggawul et leur frère, commettaient allègrement l'inceste ; leurs enfants firent de même ; et puis à un moment le premier homme décréta que ce n'était pas bon, que désormais les frères et les sœurs ne devraient plus faire l'amour ensemble et en même temps il institua la circoncision pour les châtier : c'est pourquoi les hommes d'aujourd'hui ne commettent plus l'inceste et pratiquent la circoncision. À l'origine c'étaient les femmes, les deux sœurs Djanggawul, qui détenaient les objets sacrés ; mais un jour le frère et tous les hommes leur dérobèrent les objets et ils décrétèrent que désormais seuls les hommes pourraient les manipuler : c'est pourquoi il en va encore ainsi aujourd'hui. Ces exemples montrent que non seulement le Temps du Rêve justifie les règles actuelles, mais encore que ces règles sont énoncées dans le discours des mythes qui racontent l'histoire de ce Temps. Bien souvent on y trouve également mentionnée, au moins sous forme métaphorique, la peine encourue par ceux qui les enfreignent. C'est dans l'exemple précédent, pour la loi d'exogamie, la circoncision instituée comme une métaphore de castration et de mort pour les futurs transgresseurs. En ce qui concerne la loi sur les femmes et le sacré, le cycle des Djanggawul ne mentionne certes aucune peine. Mais elle se trouve dans un autre cycle au cours duquel deux autres sœurs, sans doute les filles des précédentes, également incestueuses, s'approchant d'un puits sacré, sont confrontées à un serpent monstrueux qui les avale (sans doute après les avoir possédées), pénétration inverse (et peut-être aussi directe) qui n'est pas sans évoquer la peine de viol encourue par les femmes qui ont vu des choses sacrées. Si le lecteur est dérouté par tout ce symbolisme, on rappellera un épisode mythique qui nous vient cette fois du centre et qui met fin à la période pendant laquelle les femmes avaient accès au sacré : les hommes creusèrent un grand trou et y allumèrent un immense brasier, placèrent les femmes sur le bord avec chacune un homme derrière elle et ils les poussèrent dedans – sans doute à rapprocher de la peine de l'aveuglement par les tisons.

Concluons en disant que cette mythologie fonctionne *comme un code*, en particulier un code pénal : les règles y sont énoncées en clair et en toute généralité ; les peines d'une autre façon, d'une façon propre à la mythologie, pleine de fantasmagories, de métaphores et d'inversions, d'une façon toujours propre à frapper les imaginations, pleine de merveilleux et d'horreur.

Cette section du droit est à la fois publique et pénale. C’est aussi, en tous les sens du terme, un droit religieux, fondé sur une loi transcendante, éternelle, à laquelle les hommes n’ont pas le droit de toucher.

Remarque sur les sanctions dites "religieuses"

Nous disons des fautes qu’elles sont « religieuses » non pas du seul fait qu’elles concernent des lois fondées en religion, mais seulement si elles concernent les choses de la religion, rituel ou croyance. La prohibition de l’inceste en Australie est fondée en religion, mais l’inceste n’est pas une faute que l’on pourrait dire religieuse ; la vision des objets sacrés par un non initié, au contraire, est une faute religieuse.

D’une façon très générale, les fautes religieuses donnent lieu à quatre catégories très différentes de sanctions :

1. celles ordonnées par les hommes et qui consistent soit

1.1. en l'exécution d'un rituel religieux, généralement mise en œuvre par le fautif lui-même, par exemple une pénitence, un sacrifice expiatoire, la récitation d'une prière, le transpercement de la langue dans le rituel expiatoire maya, auto-flagellation, etc. ; soit

1.2. en l'administration d'une peine (au sens du droit pénal) et qui est normalement mise en œuvre par d'autres que le fautif ;

2. celles qui ne sont pas le fait des hommes, soit

2.1 qu'elles soient le fait de puissances surnaturelles, dieux ou ancêtres (au sens du culte des ancêtres), qui se chargent de punir le fautif (comme c'est généralement la divinité offensée qui punit le fautif, tout cela prend un caractère de droit civil ou de vendetta), soit

2.2. que quelque mécanisme de nature symbolique (magico-religieuse) engendre automatiquement la punition (mécanisme typique du tabou, terme qu'il faut réserver à l'interdit comportant automatiquement sa sanction).

En ce qui concerne l'Australie, il semble n'y avoir aucune sanction du type 1.1. Les sanctions de type 1.2 sont celles relatives aux objets sacrés. II n'y a pas de sanction de type 2.1 qui serait mise en œuvre par des êtres surnaturels[67] pour la simple raison que de tels êtres n'existent pas : l'impression contraire que donnent certains rapports ethnographiques, par exemple que des entités célestes comme Duramulun dans le Sud-Est punit les transgresseurs en les foudroyant, provient uniquement de ce que ces croyances sont imposées aux non-initiés, aux femmes et aux enfants, et sont explicitement dénoncées au cours de l'initiation. Bref, les hommes sont seuls au monde et c'est pourquoi si la sanction doit être mise en œuvre par quelqu'un, ce ne peut être que par les humains – ce que l'on vérifiera encore par le fait que des sanctions mises en œuvre par des êtres surnaturels ne figurent que dans la mythologie, c'est-à-dire dans le Temps du Rêve qui n'est pas le nôtre. Mais la sanction n'est pas nécessairement le fait d'un être personnel agissant avec intentionnalité, elle peut résulter de quelque mécanisme automatique. Les exemples australiens de ces sanctions de type 2.2 sont innombrables ainsi qu'on le constate en consultant n'importe quelle liste de tabous : ne pas donner leur part aux vieux conduit à avoir des cheveux blancs prématurément, ne pas respecter tel interdit parental mineur conduit à quelque maladie sexuelle, etc. Dans la mesure où ces sanctions, dont on ne peut vérifier si elles avaient effectivement lieu et qui résultaient probablement de phénomènes d'auto-suggestion, sont indépendantes du pouvoir des hommes, ce ne sont pas des sanctions de droit, pas plus que les règles qu'elles sanctionnent.

Comment sont sanctionnés les interdits alimentaires ?

Les interdits alimentaires, très nombreux, très souvent mentionnés dans les publications de la première époque d'observation ethnographique, et qui réservent de nombreux aliments aux hommes âgés, sont uniformément présentés en anthropologie comme étant sanctionnés par des maladies ou autres infortunes qui arrivent indépendamment des hommes. Le récit de Narcisse Pelletier (2001 : 44), mousse français qui vécut parmi les Aborigènes du Queensland de 1858 à 1875, et dont on pourra vérifier qu'il est entièrement fiable pour tout ce que nous connaissons par ailleurs, témoigne tout autrement. Après avoir mangé « un poisson d'un goût exquis qui est réservé aux vieillards » et après avoir été vu,

[67] Nous ne parlons ici que des êtres du Temps du Rêve que l'on assimile, abusivement à notre avis, à des dieux (depuis la première rédaction de cet article, j'ai traité de ce sujet dans *Des dons et des dieux*, 2006). Par ailleurs l'ethnographie australienne fait état de différentes sortes d'esprits qui sont crédités d'une action réelle ; mais il n'est pas certain qu'ils punissent des fautes.

> « la neuvième nuit qui suivit son repas, une main qu'il n'a jamais connue, mit, sans qu'il s'en doutât, à l'endroit où reposait sa tête, un oreiller fait avec des plantes narcotiques. Sous l'action de ces plantes, il s'endormit si profondément que, quelques heures après, la même main vint, avec une esquille osseuse enduite d'un poison, lui faire au dessus de la malléole externe, une blessure profonde, sans qu'il ressentît de douleur ; ce ne fut qu'au jour qu'il se réveilla. La blessure lui causa de vives souffrances, et les tissus environnants s'enflammèrent dans une grande étendue. Puis survinrent des abcès, des ulcères, une large plaie, qui envahit tout le bas de la jambe. Ceux qui lui donnèrent des soins n'émirent aucun doute sur l'origine de la cause du mal. […] Bien d'autres, avant Pelletier, n'avaient pu résister à la tentation à laquelle il avait succombé, et tous en avaient été punis cruellement [selon le témoignage de Pelletier, toujours par piqûre, en n'importe quel point du corps]. »

Relevons que Howitt (1904 : 296-7) avait déjà mis en garde contre l'idée, présentée par E.M. Curr en particulier, que la loi était maintenue uniquement par des croyances en des sanctions surnaturelles, par exemple la rupture du tabou entre le gendre et la belle-mère entraînant l'apparition prématurée de cheveux gris, des maladies, etc. Ceci, admet Howitt, est vrai, « mais ne rend pas compte des punitions corporelles infligées pour d'autres délits. »

II. Autour de la vengeance (droit privé)

Occasions

Si l'on excepte des cas tout à fait exceptionnels comme l'insulte faite par le contre-don insuffisant de *tjurunga* (*supra* I .Types de délits), il n'y a que deux occasions (nous disons occasions pour éviter le terme "délit" qui semble inapproprié en l'occurrence pour des raisons qui seront exposées ci-après) qui donnent lieu à vengeance :

- mort d'homme,
- enlèvement d'épouse.

Il faut d'abord préciser ces occasions. La première est une mort d'homme, pas uniquement ce que nous appellerions un meurtre. Un décès que nous considérerions comme naturel ne l'est pas aux yeux des Aborigènes : la mort résulte soit de la transgression d'un tabou par l'intéressé, soit d'un acte de sorcellerie. Dans ce dernier cas elle doit être vengée. Les coupables, généralement un autre groupe local de la même tribu ou d'une autre tribu, sont désignés suite à une procédure que les anthropologues australianistes appellent une « enquête » : en présence du cadavre, le *medicine man* a recours à divers moyens magiques pour déterminer les causes de la mort. La mort des enfants en bas âge est hors de considération, la mortalité infantile étant très élevée (on estime qu'elle frappait deux enfants sur trois ou trois sur quatre).

La seconde occasion qui déclenche le processus vindicatoire est l'enlèvement d'une épouse ou, ce qui revient au même, d'une femme promise : un simple adultère ne suffit pas à justifier une vengeance.[68] Notons tout de suite que les filles sont promises très jeunes et même souvent avant leur naissance à travers une femme qui s'engage en tant que belle-mère à fournir sa future fille en mariage : toutes les femmes sont donc engagées dès avant la puberté et les inclinations naturelles ne peuvent se réaliser que *manu militari*, après enlèvement et avec le courage nécessaire pour affronter l'expédition punitive qui ne manquera pas de poursuivre les fugitifs. Les auteurs anglo-saxons

[68] Aussi le mari qui tue le séducteur ou l'amant est-il dans son tort : cette mort devra être vengée par la mort du mari. C'est en gros le ressort des deux histoires racontées par Hart et al. (1988 : 94-95) et Elkin (voir plus loin).

distinguent utilement l'enlèvement (*elopment*), qui suppose le consentement de la femme, du rapt qui ne le suppose pas, lors d'une expédition militaire par exemple. Mais les deux cas donnent pareillement lieu à vengeance, du moins en principe, car le groupe défait militairement peut renoncer à l'exercer.

Mort et enlèvement déclenchent le même processus vindicatoire, avec peut-être une différence de gravité. Il semble que l'enlèvement se solde plus facilement par un simple duel, mais il peut toujours dégénérer en affrontement de plus vaste ampleur. En tout cas nos données nous permettent très mal de différencier les deux cas et nous les traiterons ensemble bien qu'il existe certainement quelques différences entre les deux.

Tout de suite une précision sur la notion de sorcellerie qu'il ne convient pas d'entendre en notre sens : la sorcellerie n'est pas illégitime en toute circonstance, puisque l'on peut légitimement se venger par son moyen. L'utilisation d'un os pointeur ou de la sorcellerie *kurdaitcha* à l'encontre de quelqu'un ou d'un groupe considéré comme responsable d'un ou de plusieurs décès peut être décidée de façon tout à fait officielle par les anciens d'un groupe local réunis en conseil ; le *medicine man* envoyé alors en expédition vengeresse est alors mandaté. Aussi lorsqu'on décide de venger un homme supposé tué par sorcellerie, ce n'est pas en raison de l'utilisation de la sorcellerie, c'est parce que cet homme a été injustement tué.

Nature juridique de ces occasions et du droit de vengeance

En aucune façon le meurtre ou l'enlèvement ne constituent des transgressions au sens de la section précédente. Nulle part n'est formulée dans la mythologie une quelconque règle selon laquelle il ne faudrait pas tuer ni convoiter la femme d'autrui. Cela ne fait pas partie de la Loi fondamentale que constitue le Temps du Rêve. Et nous avons tout autant de mal à trouver dans le Temps du Rêve des exemples qui pourraient servir de modèles au comportement vindicatoire.[69] Concluons dès à présent que toute cette section du droit n'a aucun fondement mythique ni aucun rapport avec la religion. Les règles et les principes pourtant très précis du système vindicatoire, ainsi que nous le verrons, ne relèvent pas du droit religieux. Mais avant d'étudier ces règles (que nous assimilons à des règles de procédure) il nous faut nous interroger plus avant sur les occasions qui déclenchent la vengeance.

Non seulement l'interdiction de tuer n'est jamais formulée dans le Temps du Rêve, mais encore n'existe-t-il à notre connaissance aucune règle explicite, à quelque niveau du discours social, selon laquelle il ne faudrait pas tuer. Ceux qui l'ont fait et ont réussi à échapper à la vengeance semblent au contraire jouir d'un certain prestige. Après tout il y a bien des sociétés dans lesquelles il faut tuer, en Amazonie, en Indonésie, etc. Les Aborigènes, qui sont peu belliqueux et qui ne pratiquent nulle chasse aux têtes, ne vont pas jusque là mais il n'y a rien de surprenant à ce qu'ils ne formulent aucune règle contre le meurtre. (On verra plus loin qu'un homme qui a une trop grande propension à tuer est considéré comme un danger public et doit être éliminé, mais c'est un tout autre problème

---

[69] Il est à cet égard intéressant de contraster la situation australienne avec la culture ancienne des Grecs ou des Indiens : ainsi que d'autres en ont déjà fait la remarque, l'Iliade ou le Mahabarata ne sont toutes deux que de gigantesques histoires de vengeance. Rien de comparable en Australie. Sans doute peut-on trouver çà et là des mythes dans lesquels interviennent une vengeance : Berndt (1942-45, XIId : 127) par exemple en cite, mais ces données mythiques semblent surtout servir de modèles et de fondement à la magie utilisée lors d'une vengeance. Les pouvoirs de l'homme, qu'ils soient magiques, spirituels ou religieux, viennent très directement du Temps du Rêve ; c'est là un dogme central, mais on aurait tort d'en conclure que tout vient tout aussi directement du Temps du Rêve. Il n'y a pas de fondement religieux ni mythique explicite au pouvoir politique, par exemple. Nous croyons qu'il en va de même pour une large part du droit.

: c'est seulement son caractère récidiviste et la menace qu'il fait planer sur le groupe qui est condamnable). Aussi n'est-il pas du tout évident que le meurtre constitue ce que nous appellerions un délit.

En tout cas, et cela est tout à fait certain, un meurtre n'est pas un crime, si nous appelons "crime" un acte qui est censé déclencher une émotion violente qui affecte l'ensemble de la société. L'inceste est un crime, tout comme la vue d'objets sacrés par les non initiés, pas le meurtre, ni l'enlèvement d'une femme. Dans ces deux derniers cas seuls les parents proches de celui qui a été tué ou s'est fait ravir une femme s'émeuvent et s'organisent pour le venger ; les autres ne sont pas concernés. Meurtre et enlèvement sont des affaires strictement privées. À condition de comprendre qu'en Australie le caractère privatif s'attache non pas à des individus mais à des petits groupes qui sont autant de groupes d'intérêt privé dans chaque tribu australienne.

Le caractère du droit explique les modalités de l'action. S'agissant de sociétés sans État comme les sociétés australiennes, chacun dispose de sa propre violence et l'utilise selon la façon dont il est concerné. Les offenses publiques, autant de transgressions des lois fondamentales de la société, concernent tout le monde et tous réagiront pour punir d'un commun accord le transgresseur. Les offenses privées ne touchent qu'un ensemble limité de personnes qui seul réagira tandis qu'un autre ensemble tout aussi limité tentera de protéger, de défendre ou au contraire abandonnera l'offenseur, au mieux de ses intérêts ; le reste de la société, n'étant pas concerné, ne participera pas sinon pour reconnaître aux offensés leur droit à se venger.

Règles élémentaires de la vengeance

Bien que la vengeance soit une affaire privée, ses règles – comme toute règle de droit d'ailleurs – sont publiques et leur respect est contrôlé par l'opinion publique, en particulier par ceux qui ne prennent pas part directement au conflit. C'est un contrôle, ce n'est pas une sanction à proprement parler, car ces autres ne prendront pas les armes mais leur opinion est importante : à s'entêter dans une action qui est considérée comme injuste on risque fort de se retrouver isolé, lâché même par ses proches et donc, à plus ou moins longue échéance, condamné à périr sous les traits de ses ennemis. De ces règles, nous en voyons au moins trois.

Première règle

La vengeance est un droit mais elle ne l'est que sous conditions : *on ne venge pas des offenses qui sont elles-mêmes des contre-offenses*, c'est-à-dire des offenses qui viennent en représailles d'offenses antérieures. D'après ce que nous avons vu précédemment, on ne venge pas plus le meurtre d'un transgresseur[70].

Ce point est particulièrement difficile à mettre en évidence, et il n’est à vrai dire énoncé comme tel nulle part. Nous croyons seulement qu’il se dégage des commentaires des observateurs, par exemple des suivants.

Warner (1931 : 458) a une phrase sibylline dans son article sur la guerre chez les Murngin : parmi les 50 batailles répertoriées ayant causé mort d’hommes, et qui sont toutes faites au titre du *blood revenge*, « 15 furent des meurtres délibérés, contre la tradition de ce qui est une juste cause de la guerre, parce qu’on avait estimé que les ennemis n’avaient pas tué les bonnes personnes quand ils se vengeaient des offenses

[70] Principe rappelé par Strehlow (1970 : 126) tout particulièrement en rapport avec la mise à mort d’un leader accusé de sacrilège : c’est parce que ses gens croient à son innocence qu’il y a vendetta, sinon « il y aurait accord et consentement de toutes les parties […] si l’accusation était fondée ».

qu'on leur avait faites. » Si nous ne nous trompons pas, cette phrase ne peut être comprise que sous la condition : au cas où les ennemis se vengent d'affronts réels sur les bonnes personnes, il n'y a pas lieu à vengeance.

Dans son article sur *kopara*, Elkin (1932 : 194) indique – dans le cadre d'un *kopara* résultant d'une enquête suite à une mort qui révèle un acte de sorcellerie – que si le clan ou la moitié matrilinéaire (la référence de tout l'article est le centre matrilinéaire) de celui qui est accusé de meurtre, soit B, a un vieux grief à faire valoir envers le clan ou la moitié de la victime, soit A (c'est-à-dire si ceux de B pensent qu'un des leurs est mort suite à une sorcellerie d'un membre de A), « on arrange un meeting, et des représentants des deux parties discutent des deux *kopara* » avant d'échanger leurs femmes en guise de bonne entente. Quand les morts (les dettes) se compensent, il n'y a pas vendetta (ce qu'il y a, au contraire, selon ce que dit ensuite Elkin, si B n'a pas de grief à faire valoir à l'encontre de A).

D'une façon très semblable, Meggitt (1965 : 256) indique parmi les « offenses » reconnues par les Walbiri « les meurtres non autorisés (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas décrétés en tant que punition pour une autre offense) », ce qui implique, bien que cela ne soit pas dit, que les meurtres de vengeance ne donnent pas lieu à vengeance. Le groupe se désolidarise du coupable.

Mais l'histoire la plus significative reste sans aucun doute celle de la vendetta entre Aranda et Illiaura telle qu'elle est rapportée par Spencer et Gillen (*infra*) au cours de laquelle les anciens du groupe local désignent aux vengeurs ceux qui doivent être abattus ; il y a alors non seulement consentement des victimes, mais encore collaboration.

Un autre exemple témoigne dans le même sens, l'histoire d'une vendetta menée chez les Murngin, au cours de laquelle un frère prétend renoncer à la vengeance, parce que ce frère serait mauvais[71] et parce qu'il aurait bien fait d'être mis à mort.

Deuxième règle

Si la victime a ainsi le droit à être vengée, d'autres se trouvent dans l'*obligation* de l'aider à être vengée. Sur qui pèse cette obligation ? La chose est un tout petit peu compliquée et requiert quelques éclaircissements anthropologiques.

Il est inutile de dire que ce sont des parents. En Australie, tout le monde est parent avec tout le monde. II n'y a pas de non-parenté, il y a seulement différentes manières d'être parent. La parenté sature la société australienne. La parenté australienne est une chose à la fois beaucoup plus complexe et plus simple que ne le laissent supposer les discussions théoriques des anthropologues. Elle joue à deux niveaux : il y a une parenté globale, classificatoire, telle que chacun a un nombre incroyable de "frères", de "pères", etc., et c'est le niveau qui est lié à l'organisation sociale, aux grandes règles fondamentales qui structurent ces sociétés, celui dont discutent en général les anthropologues et le seul dont nous avons parlé jusqu'ici ; il y a une parenté beaucoup plus étroite, assez semblable à la nôtre et qui a un rôle à jouer dans de tout autres contextes, comme celui qui nous occupe actuellement. Les Aborigènes distinguent parfaitement les deux niveaux en accolant au terme de parenté une épithète que les anthropologues rendent généralement par "vrai" et que nous aimerions mieux traduire par "proche" ou "le mien propre" : ainsi, dans la langue aranda, j'ai des dizaines de

[71] « Il [mon frère] était *wakinu* (sans amis et asocial). […] Mon frère n'était pas bon, et je ne puis être en colère… » (Warner 1931 : 485). Il est vrai que tout cela n'est que feinte de la part du frère pour endormir la méfiance des assassins qu'il tuera par la suite ; mais est significatif que l'on puisse tenir ce discours.

"pères" mais le "père"-*tualcha* est mon géniteur ou celui qui m'a élevé ; de même ai-je des dizaines de "belles-mères" (mères d'épouses potentielles) que je traite toutes avec le même respect et la même réserve, mais la "belle-mère"-*tualcha* est celle qui m'a donné ma femme ou du moins m'a promis sa fille en mariage. La difficulté de l'Australie provient de ce qu'il faut toujours faire le partage entre les deux niveaux, lesquels impliquent toujours des comportements légèrement différents. En ce qui concerne le droit de la vengeance toutefois, la distinction est claire : ce sont toujours des parents *proches* qui sont impliqués. Chez les Walbiri, par exemple, c'est à l'oncle maternel *vrai*[72] qu'incombe le devoir de vengeance : c'est lui qui devra organiser l'enquête et tuer le responsable (Meggitt 1962 : 259). Pour une épouse tuée par son mari, c'est le père, le frère ou l'oncle maternel, mais « personne d'autre » dit Meggitt, qui doit la venger. Une des premières descriptions de vendetta (Howitt *in* Fison & Howitt 1880 : 217) ne laisse aucun doute à ce sujet : chez les Kurnai, ce sont bien des parents *proches*[73] qui s'organisent pour venger le défunt, et c'est un neveu utérin qui est le premier à transpercer l'offenseur. Notons enfin qu'en Australie, où la majorité des conflits ont lieu à propos des femmes, de tels conflits opposent normalement entre eux des hommes qui sont des "frères" (au sens classificatoire) car les hommes qui peuvent avoir sexuellement accès aux mêmes femmes sont normalement, du fait des règles matrimoniales, des "frères" (toujours au même sens). En bref, la parenté classificatoire ne peut définir des groupes solidaires dans la vengeance.

Profitons-en pour récuser au passage la vieille idée selon laquelle la vendetta mettrait nécessairement aux prises des clans[74] – avec l'idée concomitante de la solidarité de clan. Rien de tel en Australie. Les données dont nous disposons montrent au contraire que la solidarité joue d'abord entre beaux-frères, c'est-à-dire des époux de sœurs ou des frères d'épouses, ou plus généralement entre affins (Elkin 1967 : 182 ; Strehlow 1970 : 126-7). Nos informateurs insistent d'ailleurs sur le fait qu'un homme attend un soutien de la part de ses affins. Warner semble être le seul à parler des conflits comme s'ils mettaient exclusivement en jeu des clans : peut-être ne fait-il que traduire les idées durkheimiennes ou celles de Radcliffe-Brown qui n'avait que trop tendance à assimiler clan et groupe local, ou peut-être doit-on incriminer la complexité particulière de l'organisation clanique dans l'est de la Terre d'Arnhem. En tout cas le clan, tel que nous le connaissons ailleurs en Australie, est avant tout un groupe religieux ayant certaines prérogatives rituelles ; à part cela ce n'est pas un groupe en corps[75] ("*corporate group*")

---

[72] La vengeance est si bien un phénomène individuel, et nullement de classe (au sens de la parenté classificatoire), que son obligation peut, par certains rites appropriés, être transférée d'un individu à l'autre au sein de la même classe. C'est le cas de ce petit rituel décrit par Spencer et Gillen (1927 : 453) au cours duquel la veuve, invitant des oncles maternels classificatoires du défunt à faire l'amour avec elle, leur transfère l'obligation de venger son mari décédé, une obligation à laquelle ils ne pourront pas se soustraire. On notera que ce genre de petit rituel de transfert, qui ne semble pas avoir retenu l'attention des anthropologues, se retrouve en Terre d'Arnhem, en rapport avec l'utilisation de reliques (Warner 1931 : 461, 486 *sq*.).

[73] Dans la description que donne Howitt et ceci en dépit de l'interprétation que donne Fison quelques pages auparavant, probablement trop influencé par les théories de Morgan mais aussi en conformité avec les idées majeures de l'époque selon lesquelles tout serait communautaire ou collectif dans les stades primitifs.

[74] Pour ceux qui ne sont pas familiers avec l'anthropologie australienne, il faut préciser que le clan se situe à un niveau intermédiaire entre la parenté classificatoire et la parenté du niveau individuel ou familial : tous les frères "vrais" appartiennent au même clan mais il y a aussi d'autres "frères" classificatoires dans le même clan comme il y en a aussi dans tous les autres clans de la même moitié. La question que nous envisageons dans ce nouveau paragraphe est donc distincte de la précédente.

[75] Voir sur ce sujet le livre décisif de Hiatt (1965 : 135 et *passim*).

ayant en commun des intérêts économiques, ni politiques, pas plus qu'il n'a d'unité résidentielle, pas plus qu'il n'agit comme un tout dans les conflits.

L'obligation faite aux parents proches de venger l'offensé a pour corrélat celle des parents proches de l'offenseur de l'aider à se défendre. Le défendre militairement ou engager une négociation pour le préserver. Mais ils peuvent aussi juger que c'est un trouble-fête, l'abandonner à son sort ou même le livrer à ses poursuivants.

Qu'arriverait-il si quelqu'un ne remplissait pas ses obligations, de venger ou de défendre ? Nos sources semblent muettes sur la question (dans le cas analysé par Elkin (1967 : 180-182), une vendetta est engagée contre un homme qui a failli à ses obligations vis-à-vis de son beau-frère ; mais il a fait plus que cela, il l'a trahi et est considéré comme le véritable responsable de sa mort). Peut-être serait-il victime de sorcellerie : on sait qu'elle est utilisée par les femmes contre un proche qui n'a pas suffisamment observé le deuil (Spencer et Gillen 1899).

Troisième règle

La vengeance peut[76] être *différée* – et elle l'est généralement. Cette règle est en contraste complet avec celle qui prévaut dans la répression de la transgression dont nous avons vu qu'elle était immédiate. L'urgence de cette répression s'explique par le fait que l'ordre cosmique est menacé et doit être au plus vite restauré. Rien de tel dans la vengeance : les offenses ne blessent que des intérêts privés et l'ordre du monde n'est pas menacé, pas plus que la religion n'est en cause.

C'est pourquoi le meurtrier ou le ravisseur prend *régulièrement* la fuite après avoir commis son forfait. Il faut y voir une véritable règle de droit et non un comportement qui s'expliquerait par de banales raisons psychologiques. Penser que l'offenseur prend la fuite parce qu'il aurait peur, ce serait se méprendre complètement sur le contexte à la fois social et psychologique de l'Australie aborigène. Car dans la plupart des cas c'est ce même individu qui reviendra plus tard affronter seul les lances des offensés. Les Aborigènes de Terre d'Arnhem font preuve d'un courage extraordinaire, remarque Warner. Et comment penser autrement de ces hommes qui ont enduré les mille supplices de l'initiation, des Aranda qui se sont fait arracher les ongles pour avoir le droit de voir leur propre *tjurunga* (variété d'objet sacré typique de l'Australie Centrale), de ces mêmes hommes dont on nous dit qu'ils ne pleurent qu'en une seule occasion, lorsqu'ils contemplent des *tjurunga* ? La fuite est un comportement social régulier qui permet de différer la vengeance.

Un autre comportement qui va dans le même sens, mais nous paraît tout à fait étrange, est celui d'une expédition punitive qui annonce à ses victimes ses intentions belliqueuses et attend. Spencer et Gillen (1899 : 490-495) racontent en détail le déroulement d'une vendetta qui prend cette forme chez les Aranda, vendetta qui, parce qu'elle a lieu vers 1890, c'est-à-dire au tout début du contact dans cette région, doit être considérée comme représentative des conditions traditionnelles. Après plusieurs jours de marche, l'expédition s'arrêta en vue d'un camp de la tribu voisine des Illiaura qui étaient censés avoir causé la mort de plusieurs hommes aranda. On leur envoie des femmes ; les Aranda déclinent l'offre sexuelle qui leur est faite, manifestant ainsi leurs intentions hostiles, lesquelles étaient déjà évidentes du fait des peintures de guerre qu'ils arboraient. Les vieux du camp illiaura viennent les voir ; ils confirment leur intention de

[76] Elle peut, elle ne doit pas ; c'est une possibilité, non une obligation. Cette possibilité ne débouche sur des négociations que dans certains types d'action : l'expédition secrète, qui tue par surprise la nuit, exclut cette éventualité.

tuer. Les vieux retournent à leur camp et se consultent ; finalement ils se mettent d'accord pour désigner à la vindicte aranda trois hommes de mauvaise réputation. Ils vont le dire aux Aranda et organisent même avec eux un traquenard pour les trois hommes, dont le plus rusé échappera. Cette histoire montre de façon exemplaire que la vengeance ne se déroule pas dans le temps de l'urgence. Elle montre également cette sorte de complicité entre les deux parties, cette sorte de *consentement* du groupe victime ; ce dont nous aurons à reparler.

Par le comportement des offenseurs comme par celui des vengeurs, l'issue funeste du processus vindicatoire est différée. Pourquoi ? Pour plusieurs raisons :

- Cela peut donner le temps nécessaire pour que l'opinion publique se forme un jugement sur l'affaire. Ce n'est pas le cas dans l'histoire qui vient d'être racontée, laquelle se déroule entre tribus différentes, l'une étant présumée coupable en vertu de processus divinatoires : tant le mode de désignation des présumés fautifs que l'éloignement entre les parties ne permettent pas la formation d'une opinion publique qui serait à la fois commune aux deux parties et susceptible de remettre en question la culpabilité des incriminés. Mais cette opinion ne manquera pas de se former lorsque les parties appartiennent au même camp ; elle dispose de tous les éléments d'information pour porter un jugement nuancé sur une affaire. D'une part, on recherche le consensus (impossible dans le cas de tribus différentes, traditionnellement ennemies de surcroît comme les Aranda et les Illiaura) ; d'autre part, la connaissance intime des faits permet à cette opinion d'être contradictoire (ce que ne permet pas le processus divinatoire). Ainsi, dans le cas analysé par Elkin, une partie de l'opinion juge que l'homme exécuté l'a été justement parce qu'il aurait contribué à tuer le vieux mari de sa maîtresse, l'autre partie reproche au contraire à son meurtrier d'avoir outrepassé ses droits et de toutes façons d'avoir agi avec trop de précipitation. *Il faut donner du temps au temps*, cela peut permettre de montrer que l'offenseur n'est pas si coupable, ou au contraire qu'il l'est incontestablement, ce qui justifiera d'autant mieux la mise à mort par le vengeur.

- Cela donne le temps pour que se dégage un certain consensus, en particulier *il faut que le groupe victime de la vengeance consente*. Sinon, si le droit des vengeurs n'est pas reconnu, si le meurtre n'est pas considéré comme la juste réparation d'une offense antérieure, ce meurtre devra à son tour être vengé.

- Cela peut donner le temps, enfin, de trouver des formes de compensation plus douces que la mort de l'offenseur. Nous allons revenir dans un instant sur cette importante question, mais notons dès à présent que le comportement de fuite de l'offenseur tout comme le comportement d'attente des offensés fournit la possibilité de négociations. Nous verrons que, même dans le cas de l'expédition aranda, il y avait des solutions de rechange à la tuerie ; les Illaura pouvaient donner des femmes, mais les anciens en ont décidé autrement, saisissant probablement là une bonne occasion de se débarrasser des gêneurs.

Principe fondamental de la vengeance

La vengeance vise à solder une dette et s'explique entièrement par cette notion. Sur ce sujet, nous disposons de l'excellent article d'Elkin (1932) dont nous tirons presque toutes les informations qui figurent dans cette section. Dans le centre matrilinéaire de 1`Australie, la notion de dette se dit *kopara*.[77] Dans des sociétés qui ignorent la monnaie

[77] Nous ne disposons pas d'informations linguistiques aussi précises pour le reste de l'Australie. On rapprochera néanmoins cette notion de dette du terme *ngaparrku* utilisé par les Pintupi pour noter ce qui est dû en contrepartie : par exemple, pour réclamer un cadeau en retour ; ou encore, si un homme a transpercé un autre homme d'une lance, il offre – en vertu d'une coutume dont nous montrerons sous peu

et dont les langues ne distinguent qu'entre un, deux et beaucoup, les dettes n'y sont certes pas l'objet d'une comptabilité rigoureuse ni quantifiée : tout appareillage arithmétique y fait défaut, mais l'idée d'équilibre, ou disons de façon plus anachronique, celle de balance équilibrée, est centrale dans les négociations. Un groupe contracte une dette de plusieurs façons, sur lesquelles nous reviendrons, mais les deux principales proviennent du meurtre et de l'acquisition d'une épouse.

Ce principe d'équilibre est fondamental dans la mesure où il rend compte des trois règles précédentes :

- la vengeance n'est un droit qu'en vertu d'un déséquilibre : un meurtre qui vient en représailles d'un précédent n'a pas à être vengé puisque l'équilibre est restauré ;
- la vengeance est obligatoire, il faut restaurer l'équilibre ;
- la vengeance peut et doit être différée non seulement pour toutes les raisons indiquées plus haut mais aussi pour celle-ci : les offenseurs ont contracté une dette vis-à-vis des offensés mais peuvent peut-être faire valoir une contre-dette (ce néologisme me paraît meilleur que celui de crédit, notion qui n'existe pas dans la pensée aborigène) ; si c'est le cas et si cette revendication est reconnue par les offensés, tout s'arrête là.

Modes de règlement

Il nous faut maintenant préciser par quels moyens se règlent les dettes. La mort n'est pas la seule issue, voici les autres :

1° Les offenseurs peuvent fournir une femme en mariage ; cette solution prévaut dans le cas d'enlèvement d'épouse et est largement attestée ; il est beaucoup moins sûr que l'on puisse compenser un meurtre par l'octroi d'une femme : l'expédition décrite par Spencer et Gillen le suggère puisque les Aranda prennent des femmes chez les Illiaura, mais cela vient-il en plus de ceux qu'ils ont tués ou en remplacement de ceux qu'ils n'ont pas pu tuer ? À cette précision près qui nous manque, on vérifie encore une fois l'équivalence entre tuer et prendre femme, *enlever la vie et enlever une femme*. Ce sont les deux occasions de la vengeance, elles en sont aussi les deux issues majeures.

2° Les offenseurs peuvent confier un jeune aux offensés pour l'initier, du moins pour effectuer la principale opération. Par exemple, dans la région des Lacs, on laisse l'offensé faire les longues cicatrices du rite *wilyaru* sur le jeune garçon (Elkin 1932 : 195). Chez les Walbiri, un homme qui en rencontre un autre ayant un grief contre lui peut, s'il a un fils en âge d'être initié, poser un couteau de pierre sur les épaules de l'homme en colère : "Cette action désigne ce dernier comme le futur circonciseur ou subinciseur du garçon, une obligation qui ne peut être refusée, quel que soit le degré de parenté qui les unit. En conséquence, il devra rituellement "tuer" le jeune, qui se substitue ainsi au père, et il doit renoncer à toute querelle avec celui-ci" (Meggitt 1962 : 262-263).

Cette pratique peut sembler bizarre à un observateur occidental peu familier des coutumes aborigènes. En fait elle s'explique fort aisément. D'abord parce que l'initiation – ou plutôt l'épreuve centrale, circoncision, cicatrices, etc. – a toujours valeur de "mort" rituelle, ainsi que le rappelle la citation de Meggitt. Ensuite, parce que l'opérateur ne fait pas que rendre un "service" rituel au garçon (pour lequel il recevra un petit cadeau) mais avant tout fait couler le sang, tout comme le ferait un meurtrier. Et il faut rappeler à ce propos que, dans le contexte actuel, les Aborigènes, tout comme

---

la généralité – sa cuisse pour être transpercée en guise de réciprocité (Myers 1986 : 171). De façon analogue, un homme qui en a frappé accidentellement un autre au cours d'une bagarre se frappe sur la tête en s'excusant (Warner 1931 : 462).

certains peuples de Nouvelle-Guinée, lorsqu'ils vont à l'hôpital se faire opérer, s'étonnent d'avoir quelque chose à payer et, s'attendent à ce que ce soit au contraire le chirurgien qui les dédommage (Myers 1980 : 210 ; A. Itéanu, *com. pers*.). Pourquoi ? Évidemment parce qu'il a fait couler leur sang, ou porté atteinte à leur intégrité corporelle, ce qui revient au même.

On remarquera à ce propos que l'on solde une dette en offrant son fils à initier et que réciproquement, c'est-à-dire selon la même logique, l'initiateur, et typiquement le circonciseur, contracte une dette vis-à-vis du garçon, dette dont il s'acquittera en lui fournissant une épouse. C'est même là un des principaux moyens d'obtenir une épouse.

Dans un cas comme dans l'autre il y a donc bien équivalence entre tuer, prendre une femme et initier. Ces différents éléments sont substituables entre eux et se comptabilisent au sein d'un même système de dettes. Ajoutons enfin, pour montrer que le système fonctionne en toute logique, que l'initiateur qui opère en règlement d'une dette préalable ne doit pas d'épouse (Elkin 1932 : 196 ; à noter toutefois une indication différente p. 195 qui renvoie à notre avis au rapport entre les moitiés ; Meggitt 1962 : 263).

3° Le dernier moyen est fortement ritualisé mais contrairement au précédent, ne s'insère pas dans un ensemble autrement défini, c'est un rituel spécifique de règlement des conflits, spécifiquement juridique. Voici en quoi il consiste.

Si les parties sont d'accord, ce qui suppose en général des négociations préalables, l'offenseur, seul ou aidé d'un parent proche, se présente devant l'ensemble des offensés et de ceux qui ont pris parti pour eux. II n'est muni que d'un bouclier et éventuellement d'un boomerang, d'une massue ou d'un autre bouclier ; son compagnon de même. Le bouclier australien, presque toujours en forme de bâton, sert à dévier les lances, exercice auquel les Aborigènes sont experts de l'avis de tous, s'étant entraînés à ce jeu depuis leur enfance. Le boomerang est une arme offensive, et redoutable, mais sera en cette occasion utilisée uniquement à des fins défensives. L'offenseur a laissé de côté ses lances ou bien, si la rencontre n'a pas été convenue à l'avance, il les garde avec lui mais se garde bien de les projeter contre l'autre partie, montrant ainsi sa bonne volonté. Ceux d'en face, qui se sont placés à une distance raisonnable, projettent alors contre lui lances et boomerangs ; il arrive qu'il les dévie toutes avec succès, mais la plupart du temps l'une au moins l'atteindra. Si ce n'est pas le cas, les adversaires se rapprochent et lui assènent un coup de boomerang sur la tête ou tentent de l'atteindre au couteau. Lorsque la rencontre a été prévue à, l'avance, ce qui n'est pas toujours le cas, le conseil ou les anciens ont décidé, en fonction de l'offense, combien de traits pouvaient être projetés contre l'offenseur ; de même on a pu décider au préalable s'il pouvait être ou non secondé. La règle de la rencontre veut de toutes façons que l'épreuve s'arrête au premier sang : il y a des observateurs, en général des anciens réputés pour leur sagesse et leur expérience, mais ce peut être aussi selon toute apparence n'importe qui parmi les innombrables badauds que ne manque pas d'attirer ce genre d'occasion : aussitôt le sang apparu, ils crient : "Assez !" En conséquence, l'offenseur s'en tire normalement avec une cuisse transpercée. L'affaire est désormais close : entendez que le droit à la vengeance

est désormais éteint.[78] Cette coutume connaît d'assez fortes variations mais se conforme dans l'ensemble au résumé que nous venons d'en faire.[79]

Cette coutume est bien connue de l'Australie pour avoir été maintes fois rapportée depuis le XIX[e] siècle. Elle a été fort malheureusement qualifiée d'"ordalie" et reste aujourd'hui encore décrite sous ce terme. Ce n'en est évidemment pas une si nous comprenons par ce terme un processus qui vise à établir la culpabilité ou l'innocence d'un suspect : la coutume australienne ne vise pas un tel but. D'abord parce que la responsabilité de l'offenseur est admise par tous, y compris normalement par celui qui se soumet à l'épreuve, ensuite parce qu'il n'est nulle part fait mention que cette opinion pourrait changer à l'issue de l'épreuve. Remarque de détail : on notera quelques protestations d'innocence (par exemple. Howitt 1904 : 346, 348) dans des cas d'accusation de meurtre par sorcellerie, évidemment bien difficile à prouver, mais la coutume est exactement la même lorsque le fait est certain, comme dans le cas typique faisant suite à un enlèvement. Ainsi qu'il a souvent été remarqué, le problème est d'ailleurs rarement d'établir une vérité mais bien plutôt de résoudre un conflit et c'est le but manifeste de la coutume australienne. Ce n'est pas plus un "duel" judiciaire dans la mesure où il n'y a pas de duel. C'est simplement une manière de faire couler le sang de l'offenseur, de *racheter le sang* avec le sang, une manière donc d'équilibrer les dettes, mais qui prend la forme conventionnelle et ritualisée d'un combat comme cela aurait lieu dans une vendetta. C'est une vendetta mimée, bien que l'épreuve soit sérieuse (il arrive que le blessé meure de sa blessure infectée), une vendetta conduite en tout cas dans les formes, sang pour sang, mais *sans* la mort.

---

[78] C'est pourquoi, dans l'exemple de faide raconté par Warner (1931 : 485), l'homme qui veut tuer refuse absolument de transpercer la jambe de celui qui l'offre avec insistance : "Cela me suffit – Non, répond l'autre, tu dois transpercer ma jambe". Pour ne pas trop éveiller de soupçons, mais également pour ne pas se sentir lié par cette action symbolique, le vengeur fait semblant d'obtempérer mais se contente d'égratigner la jambe : une semaine après, il le tuera.

[79] D'après Fison et Howitt 1880 : 216-217 ; Spencer et Gillen 1899 : 557-558 ; Howitt 1904 : 222, 245-246, 254-255, 258, 264, 333-348 ; Warner 1931 : 474-477 ; Hart et Pilling 1960 : 80-83 ; Strehlow 1970 : 121-122 ; Hiatt 1965 : 122-123. Piddington (1970 : 332) est le seul à parler de ce genre d'épreuve comme destinée à expier un mariage irrégulier chez les Karadjeri : à notre avis, l'information est erronée ou traduit le genre d'évolution de l'opinion dont nous avons déjà parlé (il est d'ailleurs significatif que selon Piddington le mariage soit toujours tenu comme irrégulier après l'épreuve, contrairement à l'esprit qui préside ailleurs à la coutume et qui veut que tout soit terminé après l'épreuve). La meilleure description est certainement celle de Hart et Pilling qui indiquent clairement l'issue de l'affaire chez les Tiwi : comme il s'agit en général d'un jeune qui a enlevé la femme d'un ancien, le jeune met un point d'honneur à éviter, avec élégance semble-t-il, comme dans une corrida, les projectiles du vieux, mais comme il faut finalement que le dernier mot reste aux anciens et à la coutume, il est de bon ton qu'après avoir fait montre de ses capacités, le jeune se laisse transpercer la cuisse en signe de bonne volonté et de soumission. On se gardera toutefois de considérer ces informations comme étant de portée générale pour l'Australie (dans le cas raconté par Spencer et Gillen, l'offenseur se tire d'affaire sans dommage). Les Tiwi sont des insulaires et sont, sous plusieurs aspects, légèrement atypiques par rapport à l'ensemble australien. En particulier, la différence d'âge au mariage, le taux de polygynie des vieux, leur pouvoir, tout ce que l'on appelle en général la gérontocratie australienne, paraît plus accentué encore que sur le continent. On notera enfin que ce genre d'épreuve est partie intégrante des grandes rencontres de réconciliation entre groupes locaux différents : il y a alors échange d'insultes et d'accusations de part et d'autre, et autant d'épreuves que de cas litigieux à régler (Spencer et Gillen 1927 : 507-509 ; Hart et Pilling 1960 : 83-87).

Nungi-nungit, épreuve expiatoire (Kurnai, Australie du Sud-Est) destinée à mettre fin à une vendetta – le coupable est à gauche, armé seulement d'un bouclier et d'un boomerang (d'après Howitt).

Ajoutons encore ceci : dans le cas raconté par Spencer et Gillen, le ravisseur réussit à ne pas être blessé par le mari auquel il a ravi sa femme une année plus tôt bien que ce dernier l'ait attaqué au couteau dans un combat au corps à corps. L'ancien mari se dirige alors vers son ex-épouse et lui fait avec le même couteau de longues estafilades sur les jambes et le reste du corps, évitant d'entamer les parties vitales. C'est seulement ensuite qu'il renonce officiellement à tout droit sur elle en s'écriant publiquement : "Tu peux la garder, je jette, je jette (probablement l'affaire)". Cet exemple tend bien à montrer qu'il faut, *pour solder la dette*, que le sang coule d'une façon ou d'une autre, éventuellement sur la femme. Il n'est d'ailleurs pas unique et se retrouve dans le Sud-Est : on taillade les parties musculaires de la femme, spécialement les cuisses, c'est-à-dire là où le ravisseur devrait être atteint (Howitt 1904 : 237). Ou bien elle est violée collectivement par ceux qui poursuivaient les fuyards, mais souvent (au moins chez les Kurnai qui ne connaissent que le mariage par enlèvement), elle l'est par ceux qui ont aidé le ravisseur (*ibid*. : 245, 264, 276).

L'épreuve que nous avons décrite met d'ordinaire fin au conflit issu d'un enlèvement d'épouse : le ravisseur attend généralement quelques mois sinon des années avant de revenir au camp affronter celui qu'il a offensé. En droit, la même coutume peut solder un meurtre, réel (attesté) ou supposé (en vertu d'une accusation de sorcellerie) : c'est ce que montrent deux des histoires qui nous sont contées (Fison et Howitt 1880 : 216 ; Warner 1931 : 485). Mais le second cas, dans lequel le frère de la victime n'ayant accepté le rituel que par ruse, pour endormir les soupçons, tuera le meurtrier, montre bien qu'il n'est finalement pas si facile de terminer un conflit.

Remarque finale sur la nature de la dette australienne

Ce sont les seuls moyens de régler la dette que nous avons trouvés dans les sources, en particulier il n'y a pas de compensation matérielle possible (voir ci-après). Cela montre de façon éclatante ce qu'est la dette australienne. Non pas quelque chose qui pourrait être évalué en termes de biens économiques, encore moins en monnaie – il y a de toutes façons peu de richesse matérielle, et rien qui ressemble à la monnaie, moyen de mesure et équivalent universel. L'équivalence est symbolique tout comme l'est la

dette. Ce symbolisme peut même être aisément précisé : c'est le sang qui sourd d'un corps humain. Il est évident dans le cas de la dite "ordalie", de la circoncision et du meurtre, lequel est généralement perpétré par projection de lances mais lorsqu'il résulte de la sorcellerie c'est un os pointeur qui est censé pénétrer la victime ou bien on lui retire magiquement son sang ; le symbolisme du sang n'est pas moindre en ce qui concerne la prise d'une épouse, c'est-à-dire d'une femme avec laquelle on va faire l'amour régulièrement (à la différence de l'adultère fait de rapports occasionnels et qui n'est pas une offense susceptible de vendetta) parce que, selon une croyance aborigène fort répandue, c'est seulement le coït répété qui "ouvre" suffisamment les femmes et leur font venir le sang, indice manifeste d'ouverture et condition de la fécondité. La dette est toujours symboliquement une dette de sang[80], pas au sens où nous l'entendons mais en un sens symbolique tel que le sang du prépuce coupé a autant de valeur, autant de poids, que celui du meurtre.

L'absence de wergeld (compensation matérielle)

Meggitt (1962 : 262) note l'impossibilité d'offrir une compensation matérielle pour une offense (ou une transgression). Elkin (1932 : 192, n.1; 194) insiste sur cette impossibilité pour un meurtre et il a raison à notre avis, contre Howitt (1904 : 328-330) qui décrit une cérémonie de réconciliation qui consisterait seulement en un échange cérémoniel de biens entre les deux parties. Comme Howitt ne donne pas le contexte, il est plus probable que cette cérémonie de réconciliation suive un mode de règlement qui n'est pas décrit. Les données d'Elkin sont sur ce point plus complètes et tout à fait conformes à ce que l'on voit ailleurs : d'abord on solde les dettes par les moyens précédemment décrits, ensuite seulement on fait un petit rituel de réconciliation qui consiste d'après les données d'Elkin en une rencontre au cours de laquelle on échange les femmes, on fait un nœud, etc. (à noter une utilisation similaire de la corde dans le rituel décrit par Howitt). II y aurait long à dire sur la signification de ces rites : l'échange de femmes est en l'occurrence incestueux (toutes moitiés confondues), exactement comme on fait lorsqu'apparaît l'aurore boréale qui représente un grand danger et c'est une façon de s'unir dans la transgression ; le nœud a probablement la même valeur symbolique. En tous cas il est impératif de distinguer l'acte (éventuellement rituel) qui vient en règlement de 1'acte de réconciliation ou d'union (forcément festif et rituel) qui suit – exactement comme il est impératif de distinguer dans un sacrifice ce qui est donné aux dieux et ce qui sert à les lier aux hommes.

---

[80] On notera encore l'importance de ce motif en rapport avec les rites mortuaires des Aranda et autres tribus voisines qui supposent que certains des proches parents (un gendre, une mère, etc.) s'entaillent profondément les chairs pour faire couler leur sang. Les données de Spencer et Gillen (1899 : 489 ; 1927 : 507) montrent qu'une accusation fort courante dans ces tribus est celle qu'un parent porte à l'égard d'un autre pour n'avoir pas suffisamment observé le deuil et pas assez fait couler son sang : en guise d'apaisement, l'accusé se taillera alors à nouveau dans les chairs au cours d'une rencontre publique (rite qui ressemble à celui de la dite "ordalie") ; ou bien, il pourra être tué par sorcellerie. Une autre coutume devrait être inscrite dans ce même chapitre mais son explication est un tant soit peu plus complexe. Myers (1980 : 209) nous informe que, pour une infraction aux règles rituelles un homme peut "payer" en offrant, c'est-à-dire en mettant dans la main d'un autre, son pénis subincisé (pratique courante dans le centre). Les Pintupi disent : "Avec cela, vous pouvez aller n'importe où, c'est comme une centaine de dollars". La raison de ces faits et gestes qui nous paraissent étranges est que l'ouverture de la subincision (qui sera de temps à autre réincisée pour la faire saigner dans certaines cérémonies) est explicitement comparée à une vulve de femme : mettre son pénis dans la main d'un autre, c'est ainsi comme lui donner une femme, ou lui donner son sang.

Warner (1932: 477) a tort à notre avis de parler de wergeld à propos des cadeaux de nourriture ou de tabac offerts par les offenseurs. Ces cadeaux servent à renouer une amitié ou à créer une alliance : cette fonction est très claire lorsqu'il est dit que chacun devrait ainsi partager nourriture ou tabac avec l'offenseur pour que tout risque de vendetta soit écarté. Il ne faut pas oublier qu'à travers le monde le partage de nourriture reste un des moyens les plus répandus de créer un lien ; c'est, sous une forme atténuée, l'analogue d'un pacte de sang. Il n'est évidemment question ni de don ni de paiement dans ces rituels : la chose échangée ou partagée ne vaut pas pour la valeur ou la richesse qu'elle représente mais en tant que substance symbolique susceptible de créer un lien.

C'est là une particularité fondamentale de l'Australie – qu'elle partage avec quelques autres rares régions au monde – que l'homme n'y soit jamais vendu, qu'il n'ait ni valeur ni prix. Ceci a pour corrélat l'absence de l'esclavage (l'esclave pour dette répond sur sa personne de ses dettes parce qu'il a un prix) et l'absence tout aussi remarquable de compensation matrimoniale (ou mariage dit "par achat").[81]

Remarque sur la fonction de la vengeance

Elle n'a pas pour but de tuer mais d'équilibrer les dettes. Tuer n'est qu'un moyen, parmi d'autres, d'équilibrer.

On est frappé par l'importance des négociations, par cette sorte d'accord ou de pacte qui semble lier les agresseurs et les victimes. L'expédition vindicatoire annonce toujours ses intentions, elle vient *vindicare*, revendiquer au nom d'un droit, avec menace d'utiliser la violence, revendication *appuyée* sur la force.

III. L'intérêt commun (second type de droit public)

Les faits

Les informations sur lesquelles nous nous appuyons dans cette section sont relativement minces.

Howitt (1904 : 343), par exemple, dit que chez les Yuin (Sud-Est) le headman peut ordonner la mort d'un homme qui est trop enclin à la sorcellerie et qui a causé la mort de nombreuses personnes. II dit alors aux jeunes : "Cet homme est mauvais, il a attrapé (tué) des gens par magie, vous devez le tuer". Le trait saillant dans cette information est l'utilisation trop fréquente de la magie puisque Howitt vient à la page précédente de décrire une de ces épreuves chez ces mêmes Yuin pour cause de meurtre. Un meurtre ne suffit pas à déclencher cette action collective, c'est le caractère récidiviste du fautif qui en fait un ennemi public. L'intérêt du groupe est de le supprimer. On peut interpréter dans le même sens un aspect de la vendetta décrite par Spencer et Gillen, dont nous avons déjà parlé. Deux hommes sont livrés par les Illiaura aux Aranda pour n'avoir pas respecté les lois du mariage ; mais le troisième l'est parce qu'il "est très querelleur et très fort en magie, s'étant lui-même vanté d'avoir tué beaucoup d'Aranda par magie"

Une situation un peu différente est décrite par Howitt (*ibid*. : 336) pour les tribus du Victoria : un meurtrier a un mois pour se présenter devant le conseil qui organisera une de ces épreuves dont nous avons parlé ; mais s'il ne se présente pas il est déclaré "hors-la-loi" et peut être tué par quiconque. Le problème est évidemment que les anciens veulent éviter les vendettas (et il y en a eu de célèbres et de sanglantes au cours du XIX[e]

[81] Meggitt (1962 :1b7) est peut-être le seul à parler de compensation "*bride price*" à propos des Walbiri. Mais, partout on Australie, les beaux-parents ont des droits exorbitants sur les gendres, droits qui sont d'une toute autre nature que ceux afférents au *bride price* ou au *bride service*. Cette question relativement complexe a été traitée dans notre article « Manières de prendre femme en Australie » (Testart 1996).

siècle dans le Victoria). Celui qui n'accepte pas l'épreuve devient donc de ce fait un ennemi public. II est difficile de dire s'il s'agit là d'une coutume qui doit être considérée comme traditionnelle ou si au contraire elle ne résulterait pas d'une façon ou d'une autre du contact, le Victoria étant une des premières régions colonisées. De toutes façons, on ne peut exclure que les tribus du Sud-Est aient pu avoir des aspects de l'organisation politique sensiblement différents de ce que l'on trouve dans le centre ou dans le nord. Et puis l'on sait que, dans une vendetta, la parenté ou le clan peuvent se désolidariser de l'offenseur s'il est considéré comme un peu trop entreprenant avec les femmes, ou un peu trop bagarreur.

Warner (1931 : 462) note qu'un tueur notoire peut représenter une telle source d'ennuis pour ceux de son propre clan qu'ils peuvent décider de le tuer.

Caractère de ce droit

S'il s'agit là incontestablement d'un droit public (y compris par le mode d'action qui est collectif, intervention du conseil, multiplicité des lances, etc.), il est d'une toute autre nature que celui dont nous avons parlé à propos de la transgression. Dans la première section, nous avions affaire à un droit religieux, absolu et transcendant. Il était au-dessus des hommes et précédait leur monde, tout comme le Temps du Rêve précède le temps actuel – en entendant « précédence » au sens métaphysique, au sens où on dit que l'essence *précède* l'existence, par exemple. Le droit dont il est question ici est au contraire strictement humain, nullement religieux, pas plus que le droit privé, il n'est rien d'autre que la somme de ces droits privés. Il est d'ailleurs essentiellement de même nature, l'intérêt public n'étant que l'intérêt d'un groupe un peu plus large tandis que les intérêts privés ne sont que ceux de groupes un peu plus restreints.

Peut-on parler à ce propos de droit pénal ? Nous ne le croyons pas, du moins au sens de notre droit pénal : manque la règle de droit qui dirait qu'un asocial devrait être puni, et l'idée même de peine afflictive est étrangère à cette coutume. Simplement on se débarrasse des individus trop dangereux pour la communauté, ce qui est analogue à une mesure de sûreté (et non à une peine). Birket-Smith (1955 : 177), à propos des Inuit où ce genre de pratique est courante, surtout contre les « sorciers », fait une remarque qui semble pertinente : « La mort n'est cependant pas une "punition" de la pratique de la sorcellerie, car la communauté peut se débarrasser de la même manière d'un homme au tempérament sauvage et brutal, ou de personnes âgés ou malades qui sont une charge pour l'agglomération. »

Annexe : Le vocabulaire aborigène

Il ne semble pas y avoir de vocabulaire juridique propre[82] – ou du moins n'en a-t-on pas fait état et peut-être faut-il incriminer le fait que la recherche n'ait pas été entreprise. Le vocabulaire aborigène qui a été publié se rapporte presque entièrement (il faut excepter *kopara*, la dette dans le centre) aux conflits et à leur résolution, ce qui pourrait

[82] Les termes qu'invoquent Maddock (1984 : 212) pour arguer qu'il existerait une notion aborigène de droit ("*law*") me semblent bien vagues et généraux. Chez les Walbiri, *djugaruru*, tout comme *djunga*, a un sens autant moral que religieux, et s'applique à l'ensemble des règles, des coutumes observées par les hommes tout comme à l'ordre du monde (Meggitt 1962 : 251, 255). Dans le Western Desert, *julubidi* se rapporte apparemment au Temps du Rêve en ce qu'il fonde et justifie tout ; il a un sens si peu spécialisé ("so pervasive") qu'il est, selon Tonkinson (1974 : 7, n.3, 70), "virtuellement synonyme de 'culture traditionnelle"'.

bien être imputable à l'esprit anglo-saxon plus porté à étudier les interactions entre les hommes que les principes du droit ou de la société.

Nous ne disposons pas plus de terme qui dénoterait l'idée de vengeance et c'est de façon quelque peu trompeuse que Spencer et Gillen traduisent le terme aranda *atninga*, qui désigne l'expédition qui prétend châtier les Illiaura dans l'exemple que nous avons commenté, par "expédition de vengeance". Tout d'abord, la vengeance s'exerce tout aussi bien par des moyens magiques, au moyen de la célèbre procédure *kurdaitcha*, par l'intermédiaire d'un os pointeur manipulé par un homme portant des chaussures de plumes[83] et accompagné d'un *medicine man*. Les formes légales sont les mêmes que dans l'envoi d'hommes armés formant l'*atninga* : ce sont les anciens qui ordonnent l'une et l'autre action après délibération et à la suite d'une mort qui doit être vengée (Spencer et Gillen 1899 : 477 *sq*.). Par ailleurs, l'*atninga* semble être une expédition militaire spécialement destinée à la vengeance *contre un autre groupe* voisin accusé d'être responsable du décès d'un homme du groupe[84]. II semble en aller de même pour le terme *pinya* utilisé par les tribus matrilinéaires voisines et que Howitt (1904 : 326), à la suite de Gason (1886 : 50-53), rend par "force armée". *Atninga* ou *pinya* représentent selon toute probabilité quelque chose comme le bras armé du pouvoir politique du groupe local lorsqu'il s'exerce contre un autre groupe : il faut alors plus d'hommes en armes que dans un conflit privé ou dans un conflit interne. Ces termes dénotent une forme d'organisation militaire, conflictuelle ou politique. C'est tout au plus le moyen du droit, un de ses moyens, non le droit lui-même.

On dira de même des autres termes que les ethnologues ont relevés. L'expédition de type *atninga* ou *pinya*, déploiement de force destinée à impressionner, décidée à tuer, entamant des négociations mais seulement sur le problème de savoir qui va être tué[85], est analogue au *maringo* de la Terre d'Arnhem décrit par Warner (1931 : 469 *sq*.) : on est même frappé par l'analogie entre les préparatifs rituels (avec utilisation d'une figuration en terre de l'homme condamné[86]), la similitude des stratégies employées, le partage en deux groupes, les tueurs et les rabatteurs, l'encerclement du camp, le caractère public donné à l'affaire, la citation du condamné à comparaître, etc. Ce type d'expédition s'oppose à un autre, qui frappe par surprise, de façon secrète et traîtresse, de préférence la nuit contre un homme endormi, mentionné brièvement par Spencer et Gillen (1899 : 490) mais décrit plus longuement dans le nord sous le nom de *narrup* par Warner (1931 : 468) ou de *kwampi* par Hart et al. (1988 : 93 *sq*.) dans des affaires qui mettent en jeu beaucoup moins de monde et apparemment sans que l'accord des anciens ou d'un conseil ait été sollicité.

L'expédition connue dans le Désert de l'Ouest sous le nom de *warrmala* (Berndt 1942-45 : 127 *sq*. ; Myers 1986 : 167-169) semble être du type *atninga* ou *pinya* quoique par certains traits (port de chaussures, etc.) elle prenne, du moins si l'on suit

---

[83] C'est le seul cas d'utilisation de chaussures en Australie, lesquelles servent en cette occurrence à effacer les traces laissées par le manipulateur. Cette opération magique excessivement lourde suppose que celui qui porte les chaussures ait démantelé un de ses doigts de pied.

[84] Spencer et Gillen (1899 : 15) donnent un autre terme, *ininja*, pour la répression interne au groupe, mais ce sens ne semble pas correspondre à la cérémonie décrite plus loin (pp. 484-485) en rapport avec des hommes *kurdaitcha*.

[85] Avec cette curieuse insistance des deux récits de *pinya* chez les Dieri sur la possibilité de remplacer le condamné par un frère aîné.

[86] Spencer et Gillen 1927 : 449, pour les Aranda qui placent sur un monticule de terre une baguette figurant l'homme, avec un petit feu à côté, tandis que chez les Dieri un brandon représente l'homme (Gason 1886 : 51) : dans le rituel, l'image, monticule ou brandon, est attaquée à coups de lances.

Berndt, l'aspect d'une expédition *kurdaitcha*. Il est possible que la date tardive de ces enquêtes ne permette que très imparfaitement de reconstituer la vie traditionnelle.

Chap. 5 - INTRODUCTION AU DROIT COMPARE DES SOCIETES SANS ÉTAT

Problèmes méthodologiques de l'anthropologie du Droit (1) : Les insuffisances de la réflexion juridique en général

Une grande partie des difficultés de l'anthropologie ou de l'ethnologie du Droit – en entendant par ces termes l'étude des Droits des sociétés sans État – vient de l'insuffisance de la réflexion juridique elle-même, c'est-à-dire l'insuffisance de ses concepts. Insuffisance qui se révèle sur deux plans.

1.

Les sciences juridiques tiennent en général pour universellement valides les concepts et les découpages conceptuels qu'elles ont élaborés pour rendre compte du Droit moderne. Soit par exemple la distinction, si claire dans la conception actuelle, entre Droit des personnes et Droit des biens : une personne ne peut être un bien, ni un bien, une personne. Mais dans le Droit romain, c'est possible ; ce l'est tout autant dans maintes sociétés africaines où l'esclave est à la fois une personne (au sens moderne, mais également dans certains Droits africains qui reconnaissent des droits aux esclaves, par exemple chez les Ashanti) et un bien (en propriété, susceptible d'être vendu, etc.).

Le problème ne se limite pas aux esclaves – que la réflexion juridique voit toujours plus ou moins comme une anomalie en ce qui concerne Rome – puisqu'il touche à tout exposé construit sur la distinction entre droit matrimonial et droit des biens aussitôt qu'il concerne les sociétés d'Afrique, d'Asie, etc. Dans ces sociétés, les maris en effet ont des droits *sur leurs épouses*, c'est-à-dire très exactement que *ces droits sont des biens* que l'on peut échanger, vendre, etc., exactement comme on peut le faire de tout autre type de bien aliénable. Ce phénomène, parfaitement étranger à la société moderne (comme à celle de Rome et à toutes les sociétés à dot) est répandu dans toutes les sociétés sans État, y compris en Australie : on ne « vend » pas ces droits, mais on les échange contre d'autres. C'est un phénomène fondamental du monde primitif et commun à tous ses systèmes de Droit, en dépit de leur profonde différence. Pourtant, dans quel exposé d'anthropologie juridique, chez Barton, chez Hoebel, ou chez Pospisil, ce principe a-t-il été dégagé pour lui-même et mis en valeur ? Dans aucun. La faute n'en est pas dans le manque de perspicacité de ces chercheurs, mais bien plutôt dans le découpage traditionnel du Droit en droit matrimonial et droit des biens qui, parce qu'un tel découpage ne permettra nulle part de faire apparaître le principe, conduira à l'occulter.

La première raison de l'insuffisance de l'anthropologie du Droit des sociétés sans État, c'est sa dépendance par rapport aux concepts classiques des sciences juridiques, dont celles-ci ne voient pas qu'ils sont historiquement déterminés (pour parler comme Marx, à propos des concepts de l'économie politique), si ce n'est marqués par un

ethnocentrisme certain. C'est la même chose de dire que les sciences juridiques ont, jusqu'à aujourd'hui, failli à leur tâche d'élaborer des concepts vraiment universels.

2.

Ces mêmes sciences ont leurs limites même dans le domaine où elles excellent, c'est-à-dire la conceptualisation de la société moderne. Le Droit du travail, par exemple, reste notoirement le parent pauvre des sciences juridiques, et c'est sans doute pour cette raison qu'il maintient un concept de « louage de travail », ce qui est un non-sens (ce point sera repris dans les livres V et VI, consacrés à l'[économie]). Un point plus grave pour notre actuel propos est le suivant : il est fondamental que dans notre société « nul ne puisse se faire justice soi-même », mais où ce principe figure-t-il dans un exposé général sur le Droit contemporain ? Il ne figure pas au Code civil, ni dans le Droit public, et encore moins dans le Droit pénal. Le problème n'est pas qu'il ne soit pas connu (il l'est) ; le problème est que l'on ne sait pas où le situer dans un exposé systématique.

La deuxième raison de l'insuffisance de l'anthropologie du Droit des sociétés sans État, c'est qu'elle n'a pas repéré les points aveugles des sciences juridiques, des points qu'il leur était inutile d'élaborer parce que trop évidents dans nos sociétés, mais qu'il fallait mettre en évidence sur les autres, pour les comprendre, par opposition et différence avec les nôtres.

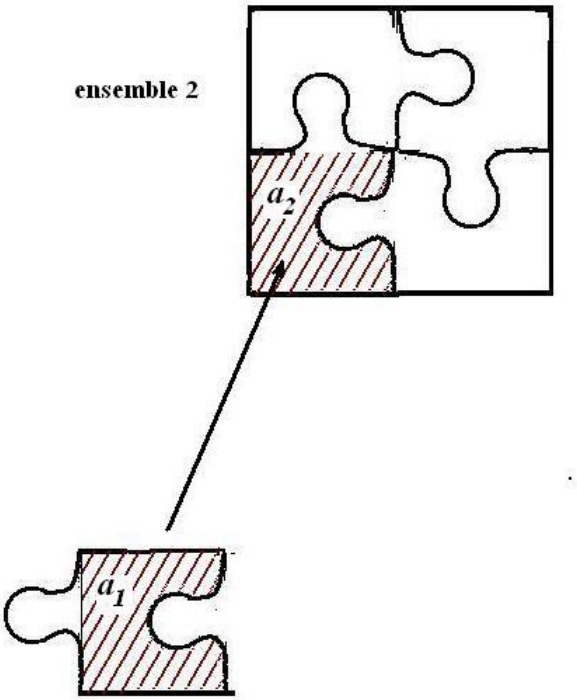
Problèmes méthodologiques de l'anthropologie du Droit (2) : L'hypothèque évolutionniste

Il est notoire qu'il existe un droit comparé, alors qu'il n'existe nulle discipline qui pourrait s'appeler « économie comparée ». De ce fait, on pourrait penser que l'erreur commune de l'économie politique qui consiste à croire universelles ses catégories (le capital, le salariat, etc.) devrait être évitée dans les sciences juridiques. Il n'en est rien. D'abord, les traités de Droit comparé sont généralement d'une insigne pauvreté, se bornant à contraster la tradition anglo-saxonne avec la romano-germanique, pour n'accorder que des attentions cursives au monde musulman, hindou, chinois, africain ; or, si le droit anglo-saxon diffère bien du droit de tradition romaine par les sources, les règles de procédure, des archaïsmes « féodaux » dans un cas et pas dans l'autre, etc., ces deux ensembles de Droits sont bien les mêmes par les grands principes fondamentaux qu'ils reconnaissent, que ce soit ceux impliqués dans la Déclaration des droits de l'homme ou dans le mode de légitimité du gouvernement. Le véritable droit comparé – c'est-à-dire une étude qui aurait pour but de montrer les logiques différentes des différents systèmes de Droits – ne peut dans ces conditions se situer que dans l'histoire du Droit. Or cette discipline est conçue depuis toujours d'une seule et unique façon : ce sont les catégories juridiques du monde moderne qui servent à exposer le système de Droit romain et qui sont projetées sur lui ; quant au Droit médiéval, ou au Droit de l'Ancien Régime, il est couramment conçu comme déviation, sinon dégénérescence (en liaison avec la décomposition de l'État) ou aberration, dans le plus pur style du siècle des Lumières. On l'aura compris : c'est l'évolutionnisme de la première période[87], dans sa forme la plus simpliste, qui préside à toutes ces recherches, un évolutionnisme qui fait que l'on ne voit dans les formes anciennes que des formes embryonnaires, annonces inachevées de l'ordre actuel, le seul qui finalement fasse référence et par rapport auquel il convient de juger tous les autres.

---

[87] Sur les trois évolutionnismes dans les sciences sociales, cf. notre article « La question de l'évolutionnisme… » (Testart 1992).

C'est cet esprit qui va grandement et durablement handicaper toute la réflexion de l'anthropologie juridique. D'abord, il conforte les préjugés des sciences juridiques quant à la prétendue universalité de ses catégories, très évidemment, puisqu'au lieu de voir dans ces sociétés primitives des principes différents qui appelleraient une conceptualisation différente, on y voit seulement des préfigurations, gauches et enfantines, de ceux qui n'apparaissent dans toute leur évidence et leur éclat que dans la nôtre. Pour illustrer notre propos, nous aurons recours à la métaphore suivante : la société moderne constitue un tout bien structuré dans lequel ses différentes institutions s'emboîtent parfaitement comme les pièces d'un puzzle bien ajusté (ensemble 2 de la figure suivante) ; lorsque l'on étudie une société primitive, il se peut qu'une de ses institutions évoque fortement une des institutions de la société moderne (c'est le cas de a_1 dont la partie hachurée se superpose exactement à celle de a_2) ; la voir exclusivement comme préfiguration et approximation de la moderne conduit directement à gommer sa spécificité, à ne pas l'étudier comme telle, à ne pas la comprendre :



Cette trop grande emprise de la pensée évolutionniste a encore un autre effet désastreux, qu'il nous faut maintenant expliquer.

Problèmes méthodologiques de l'anthropologie du Droit (3) : L'absence d'esprit de système

C'est probablement, au sein des sciences sociales, dans le Droit qu'est le plus développé l'esprit de système. Au moins, les juristes (et particulièrement la doctrine) s'efforcent-ils de chasser toute contradiction au sein d'un ensemble conçu comme un système. Idéalement, un système juridique est une chose dont on doit pouvoir rendre compte au moyen de quelques principes fondamentaux dont les autres règles, au moins dans leurs grandes lignes, si ce n'est dans leur détail qui dépend plutôt d'un éthos relativement variable avec l'époque, peuvent être déduites. Ou, si elles ne peuvent être déduites, elles peuvent être réduites à des applications particulières de ces grands principes. *Un système de Droit ne se conçoit pas sans l'énoncé de quelques grands*

principes. Tout le monde voit bien que notre société et tout son système de Droit privé – l'importance du contrat, la forme salariale, la liberté du commerce, le droit de propriété, etc. – dépendent de quelques grands principes, dont celui de la liberté inaliénable de la personne telle qu'elle est dite dans la Déclaration des droits de l'homme ; tout le monde voit également que son droit public – avec sa forme démocratique, son type de légitimité, etc. – ne se comprend qu'en référence à ces mêmes principes. Quels sont donc les grands principes des systèmes juridiques des sociétés non-étatiques ? Nous n'en savons rien ; ils n'ont pas été dégagés.

Nous prendrons comme exemple Hoebel, que nous tenons pourtant pour un bon anthropologue, un excellent observateur, et le plus grand des anthropologues du Droit. C'est dans son grand ouvrage de synthèse, *The Law of primitive man*, qu'il s'approche le plus de ce que l'on pourrait appeler des esquisses d'exposés systématiques en proposant, à propos des Inuit, des Comanches, des Cheyennes, etc. et de quelques autres, une suite de ce qu'il appelle des « postulats » (ce sont plutôt des axiomes) associés à des « corrélats ». Mais il suffit de lire ces différentes constructions pour s'apercevoir que ce ne sont pas pour la plupart des principes ni des règles de Droit. Dans le cas comanche, seuls le corollaire 1 (dont on ne voit pas du tout d'ailleurs en quoi c'est un corollaire, c'est-à-dire un théorème évident) du postulat III et le corollaire 2 du postulat VIII le sont :

Postulat I. En toute chose, l'individu est suprême.

Postulat II. L'identité d'un homme est réalisée en cherchant à accumuler les honneurs à la guerre, les chevaux et les femmes.

Postulat III. Les femmes sont sexuellement et économiquement désirables mais sont inférieures et subordonnées aux hommes.

Corollaire 1. Les droits sexuels d'un mari sur sa femme sont limités à lui et à ses frères.

Postulat IV. Le lien social le plus puissant est celui de frère à frère.

Postulat V. Les relations [sexuelles] entre parents (inceste) constituent un comportement bestial.

Postulat VI. La guerre est essentielle à la prospérité de la tribu et à l'expression de soi des hommes.

Postulat VII. Les grands esprits (Le Soleil et la Terre) peuvent juger en toute légalité.

Postulat VIII. Chaque Comanche doit coopérer avec les autres et les aider dans leurs activités vitales.

Corollaire 1. L'altruisme et le partage des biens sont socialement désirables.

Corollaire 2. Le meurtre d'un membre de la tribu n'est pas autorisé.

Postulat IX. Les chevaux, en particulier les chevaux favoris, ont des personnalités quasi-humaines.

Pour le reste, ce n'est que la liste des valeurs que les Comanches reconnaissent comme telles ; c'est un exposé – un exposé intelligent – de l'axiologie comanche, mais pas du tout un exposé de Droit.

Les conséquences de ce manque sont nombreuses. D'abord, on ne comprend pas pourquoi les Comanches et les Cheyennes sont traités au même chapitre, car il n'existe aucun postulat ni corollaire en commun entre les deux, ainsi que le lecteur pourra en juger en comparant avec la précédente contruction qu'Hoebel propose pour les Cheyennes :

Postulat I. L'homme est subordonné aux forces surnaturelles et aux esprits *qui sont bienveillants par nature.*

Corollaire 1. L'assistance bienveillante des êtres surnaturels favorise le succès individuel et le bien-être tribal.

Postulat II. Le meurtre d'un Cheyenne par un autre Cheyenne pollue les fétiches de la tribu ainsi que le meurtrier.

Corollaire 1. Le mauvais sort poursuivra la tribu jusqu'à ce que les fétiches soient purifiés.

Corollaire 2. Le meurtrier doit être temporairement séparé du corps social.

Corollaire 3. Tout comportement violent qui puisse conduire au meurtre dans la tribu doit être évité.

Corollaire 4. Tuer un ennemi en présence des fétiches tribaux est malveillant envers les êtres surnaturels.

Postulat III. L'autorité du conseil tribal provient des êtres surnaturels et est souveraine dans la société.

Postulat IV. L'individu est important ; il doit pouvoir exprimer ses potentialités, et il faut l'y encourager, avec la plus grande liberté possible compatible avec l'existence du groupe.

Mais, dans le même temps, l'individu est subordonné au groupe et ses premières obligations doivent tendre au maintien du bien-être de la tribu.

Corollaire 1. La réhabilitation de l'individu récalcitrant après sa condamnation est extrêmement importante.

Postulat V. La guerre est nécessaire pour défendre les intérêts de la tribu et pour permettre l'affirmation de soi individuelle des hommes.

Postulat VI. Toute terre est propriété publique.

Postulat VII. À l'exception de la terre et des fétiches tribaux, tous les biens matériels sont propriété privée mais doivent être généreusement partagés avec les autres.

Postulat VIII. Les femmes sont des sujets sous la direction des hommes mais elles ont des valeurs personnelles qui leur sont propres [?]

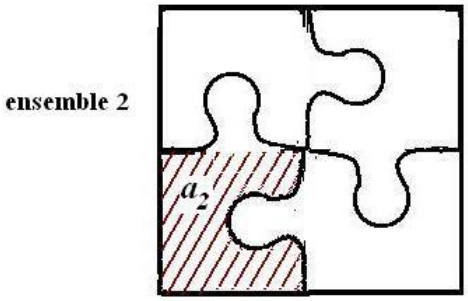
Corollaire 1. Les droits sexuels d'un mari sur sa femme sont exclusifs (excepté dans certaines cérémonies).

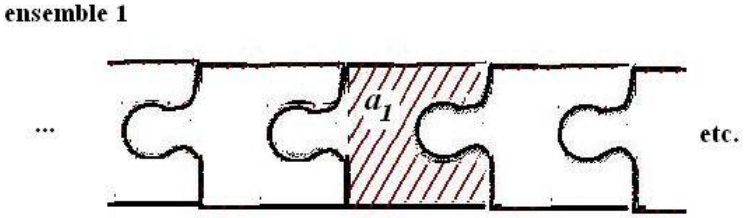
Postulat IX. L'activité sexuelle doit être maintenue au minimum.

Il en résulte que l'anthropologie du Droit apparaît comme entièrement dépendante de l'anthropologie culturelle, les deux peuples n'étant regroupés que parce qu'ils appartiennent à la même aire culturelle (les Plaines), mais sur ce regroupement, l'anthropologie du Droit n'a rien à dire. En second lieu, comme les postulats et corollaires incluent des phénomènes totalement contingents comme les chevaux (pour les Comanches) ou la dureté de la vie (pour les Inuit), ces systèmes juridiques semblent faits de bric et de broc ; semblent assurément sans principes. Il s'ensuit encore qu'il n'existe dans ce livre – en dépit de son sous-titre « *A study in comparative legal dynamics* » – aucun élément de Droit comparé : si je peux comparer la géométrie euclidienne à une géométrie non euclidienne, c'est qu'au postulat d'Euclide sur les parallèles correspond un postulat qui traite des mêmes parallèles mais pour en dire autre chose dans la géométrie non euclidienne ; mais pour les Inuit, les Comanches et les Cheyennes, je ne peux pas les comparer puisque les postulats ne se correspondent pas. En réalité, et ce sera notre quatrième et dernier point tellement il est évident, c'est que Hoebel ne pense ni ne cherche à penser des systèmes mais, seulement dans l'esprit de l'évolutionnisme que nous critiquons, des éléments qui annoncent des formes plus

élevées : le système comanche est plus « rudimentaire » parce qu'il ne met pratiquement en œuvre aucune force publique, le système cheyenne est plus avancé parce qu'il met en œuvre une telle force (la police des Plaines) pour empêcher le meurtre, et le système achevé est celui – étatique – des Ashanti, ce pour quoi Hoebel parle du « triomphe » de la Loi au sens public (« *triumph of public law* »).

Ce qui manque à être pensé dans une telle approche qui ne considère un élément qu'isolément et n'y voit que la préfiguration d'un stade futur et supérieur, c'est la façon dont cet élément, considéré en même [temps] que les autres du même ensemble, fait système et révèle l'existence d'un ordre tout différent de celui qu'il est censé annoncer. Soit pour reprendre notre précédente métaphore :





Comparer, c'est comparer deux ordres, deux logiques différentes. Cela n'empêche pas de penser une évolution, mais la pensée de l'évolution ne doit pas empêcher de penser les différences systémiques.

Objet de ce chapitre

Il n'entre pas dans notre intention de fournir ici, en quelques pages, les exposés généraux et systématiques que méritent les Droits primitifs et qui n'ont pas été faits. Ils devraient assurément à notre sens commencer par dresser la liste des formes de dépendance juridiques admises par chacune des sociétés étudiées, se continuer par les principes selon lesquels les hommes entrent ou n'entrent pas dans telle ou telle de ces formes ; mais, on le voit, c'est à peu près ce que nous avons fait dans les deux premiers livres de cet ouvrage. Ces exposés devraient tout aussi assurément comporter à un moment de leur développement des développements sur les biens, la forme de leur propriété, etc. ; c'est ce que nous ferons dans les livres V et VI, consacrés à l'économie. Pour l'heure, notre propos est plus restreint – encore que l'on supposera connues les formes de dépendance possibles dans chaque société étudiée, tout comme la liste générale des biens possibles, qui inclut, dans toutes les sociétés ici étudiées, les droits acquis par un mari sur ses épouses. Ce propos, se voulant essentiellement introductif à

une théorisation du politique, se concentrera sur *les formes légitimes de mise en œuvre de la violence*, ce qui implique également l'étude des occasions à propos desquelles cette violence est mise en œuvre.

C'est déjà ce que nous avons fait au chapitre précédent sur l'exemple de l'Australie. Il peut servir à préciser les trois pôles de notre réflexion :

1. existence d'*interdits absolus* (c'est-à-dire qui ne sont pas fondés sur l'intérêt des hommes, que ce soit celui de parties privées ou celui de la communauté dans son ensemble) qui impliquent action répressive contre ceux qui ont enfreint ces interdits ; c'est ce que nous appelons un Droit public de type I ;

2. existence de droits privés auquel autrui peut porter atteinte, causant à son détenteur ce que l'on appelle des « dommages » et de règles de droit pour réparer ce dommage ou réprimer son auteur ;

3. reconnaissance d'un intérêt d'ensemble de la communauté qui donne lieu à des règles et des modes d'action pour préserver cet intérêt communautaire ; c'est ce que nous appelons un Droit public de type II.

Notre deuxième pôle d'intérêt correspond, pour une part, dans le Droit moderne à la sous-section de la théorie des obligations qui concernent celles engendrées du fait de la responsabilité (civile), et aux règles de procédure attenantes. Mais il la déborde de toute part en permettant à la partie lésée de trouver satisfaction en réprimant physiquement, éventuellement en tuant, l'auteur du dommage. C'est évidemment la délimitation entre Droit civil et Droit pénal qui n'est pas la même dans les sociétés sans État et dans la nôtre. La définition de la notion de dommage, comme celle des réparations possibles (dommages-intérêts) est également assez différente dans les deux Droits.

Ce que nous appelons Droit public de type I n'a pas de correspondant dans le Droit moderne. Mais il en avait dans le Droit de l'Ancien Régime ; par exemple, lorsqu'on brûlait les hérétiques ou les relaps.

Le Droit public de type II correspondant assez à ce que l'on appelle Droit public dans notre Droit actuel.

I. Les societes lignageres d'Afrique – l'exemple des Lobi

Contrairement à ce que l'on croit souvent, et en dépit de la célébrité des Nuer et d'Evans-Pritchard, les sociétés lignagères africaines sont fort mal connues. Les études sur la guerre y sont rarissimes et celles sur le Droit, multiples, mais toujours partielles. Nous avons choisi les Lobi comme une des moins mal connues : l'avantage qu'elle présente est que les données sur le Droit ne sont pas moins bonnes qu'ailleurs, mais celles sur les conflits armés, de toute première qualité.

Situation des Lobi [non rédigé]

Les Lobi sont 60 000 environ en Côte d'Ivoire et 100 000 en Haute-Volta, soit une population de taille moyenne pour l'Afrique. Ils sont censés fuir vers 1770-1780 le royaume Gonja et les razzieurs Dagomba, traversent la Volta Noire pour s'établir au nord de la Côte d'Ivoire et Haute Volta.

Culture similaire à celle des Birifor et des Dabara – quoique peut-être de langue différente.

Dispersion extrême : bien que tous les observateurs parlent de « villages », tous disent que ce n'en sont pas. Solidarité guerrière peut-être, mais pas d'unité que l'on pourrait appeler « urbanistique ». Pas de chef de village. Mais autel de village.

L'unité architecturale est la maison en forme de fortin ou de château. Cas unique en Afrique. On rentre le bétail à l'intérieur de la maison la nuit.

Société qualifiée d'anarchique.

Bilinéarisme complexe, d'ailleurs décrit un peu différemment selon les auteurs

Nombreux niveaux de segmentation dont :

1° en matrilinéarité (qui est lié à la solidarité financière et vindicatoire, et en principe transmission des biens)

matriclan (au nombre de 4) *car*

sous-matriclan *car leri* (*le* = séparé)

matrilignage *ni kuon* selon Rouville 1987 : 136

matrilignage mineur *tyar* selon Bonnafé *et al* 1982 : 83

2° en patrilinéarité (plutôt rituel, lié à l'initiation)

patriclans (une centaine) *kuon*

patrilignage mineur

etc.

Le groupe de base correspond à la maison (famille étendue) 10 à 25 individus

Groupes de solidarité (au moins non violence), en particulier village, réseaux de villages d'après Bonnafé *et al* 1982

Aire de paix : le marché, mais insécurité notoire.

Modérateurs et arbitres, en particulier entre sous-clans alliés qui admettent des relations d'arbitrage (*moldar*). Les alliances matrimoniales servent aussi à modérer les conflits (Bonnafé *et al* 1982 : 92).

Esclavage, comme ailleurs en Afrique, et à l'africaine, avec intégration dans la parenté comme but couramment recherché ; comme à l'habitude, opinion toujours très variée sur cet esclavage (esclaves maltraités selon les uns, tués sans ménagement, ou pouvant gifler leur maître, ce qui doit correspondre à l'esclave intégré).

État des données relativement au droit et à la guerre est satisfaisant, à la fois par Henri Labouret, capitaine responsable du cercle lobi entre 1912 et 1924, et par Bonnafé *et al* 1982, sur la base de la mémoire orale.

Les principes que nous dégageons ci-dessous ne le sont pas comme tels, pour la plupart, ni par Labouret, ni par les observateurs subséquents. Nous les justifions alors par des exemples.

Droit privé (1ère partie) : sur les dommages

En Droit français, la notion de dommage reste assez peu élaborée et proche du sens commun (préjudice subi par quelqu'un ou dégât matériel causé aux choses). Les commentaires qui la concernent (une quinzaine de pages dans le manuel de Weill et Terré 1986 : 615-629) ont trait à sa reconnaissance (elle doit avoir un caractère certain, etc.) ou à ses modalités (dommage matériel ou moral, etc.). Il est clair qu'elle va de pair avec la notion d'intérêt, d'intérêt lésé : « Pas d'intérêt, pas d'action [en justice] ». Et les seuls dommages pris en compte par le Droit sont ceux causés par les hommes (les dommages causés à une culture par une pluie torrentielle n'intéressent pas le Droit).

Ces différents éléments se retrouvent dans le Droit des Lobi, celui des autres sociétés sans État, et probablement partout ailleurs. Si bien qu'il semble exister un principe universel proche de celui qu'énonce un article bien connu de notre Droit : « Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à le réparer » (art. 1382 du code civil). Se retrouve tout particulièrement la notion d'obligation (bien notée dans l'article précité : « s'oblige »),

et c'est la même chose de dire que l'auteur du dommage « a une obligation » envers celui qui a subi le dommage que de dire qu'il est « en dette » vis-à-vis de lui. En revanche, deux éléments ne se retrouvent pas dans le Droit lobi. Premièrement, l'idée de « faute » contenue dans la rédaction du code de 1804, à laquelle les juristes contemporains substituent d'ailleurs l'idée plus générale de responsabilité (responsabilité sans faute) : de même dans le Droit lobi, la faute n'est pas nécessaire pour engager la responsabilité. Deuxièmement, l'idée que le responsable du dommage s'oblige « à réparer », la notion de dommage s'envisageant exclusivement en Droit français en liaison avec l'idée de réparation : ce n'est pas le cas dans la société lobie ni dans toutes celles qui admettent la vendetta (voir *infra*, remarque sur la notion de dette).

Principe 1 : en dehors du matriclan, tout dommage donne lieu à dette[88].

La dette se dit *hil*, qui signifierait également « emprunt » (Bonnafé *et al* 1982 : 102, 109 ; Rouville 1987 : 153). Pas de précisions sur le champ sémantique du terme (on ne sait pas si l'échange différé donne lieu à une dette également appelée *hil*), ni sur la traduction de créancier ou débiteur. On « efface » la dette : *hil tir*, ce qui s'applique tant à l'action d'aller chercher les bœufs auxquels le plaignant prétend avoir droit qu'à une action de représailles visant à tuer.

Remarque sur la notion de dette

Ce qui est très clair, et jamais souligné dans les études juridiques, est que cette notion de dette n'est pas la notion économique qui a cours dans notre droit : la dette au sens de notre droit ou au sens de l'économie ne désigne en fait qu'un droit positif (qui s'appelle « créance » lorsqu'elle est envisagée du point de vue du créancier) qui représente un avantage pour le créancier. La dette, au sens de l'économie et au sens de notre droit, littéralement « ce qui est dû », peut être définie comme une *part du patrimoine en négatif*, ou encore, une part du patrimoine qui ne devrait pas y être. Tout cela du point de vue du débiteur, mais cette négativité devient positivité du côté du créancier, pour qui la dette est créance : c'est une part de son patrimoine qui n'y est pas mais qui devrait y être. L'apurement des dettes fait passer un bien du patrimoine du débiteur dans celui du créancier. Rien de tel dans la dette de sang où l'on équilibre certes les désavantages, mais sans réparer le tort causé, c'est-à-dire sans restituer à la partie lésée ce qu'elle a perdu. Le principe de vengeance sanglante n'est pas le même que celui de la réparation.

	dette de sang	dette au sens économique
égalisation (au sens presque comptable)	+	+
réciproquer (rétribuer, *retaliation*, etc.)	+	+
réparation (= obtention d'un bien par la partie lésée)	–	+

C'est parce qu'il n'y a ni restauration de l'état antérieur, ni acquisition par la partie lésée, dans le cas de la vengeance de sang, que certains peuples (Sardes, Albanais, etc.)

88 Cette formule est significativement différente de celle de notre Droit : « tout dommage ouvre droit à réparation » en ce qu'elle est beaucoup plus générale, la dette pouvant être matérielle (cas de la réparation) ou pouvant être une « dette de sang » (ce qui ne constitue pas une réparation).

conceptualisent tant cette question d'honneur : se venger « restaure » l'honneur à défaut de rendre le parent tué. J'ignore si c'est le cas chez les Lobi.

Cette notion de dette *au sens large* (incluant la dette au sens juridico-économique de notre droit et au sens de la « dette de sang ») – ainsi que l'idée concomitante d'effacement des dettes par équilibration « *getting even* » – semble universelle, présente en tout cas tant en Afrique qu'en Australie (*supra*, notion de *kopara*).

Principe 1 bis : entre membres d'un même matriclan, il ne saurait y avoir de dettes.

Comme le formule Labouret (1916 : 19) « le principe de non culpabilité et d'irresponsabilité des membres du clan entre eux » est un principe bien connu de l'ethnographie de la fin du XIX^{e} siècle.

Bien noté par Labouret (1931 : 380), le meurtre interne, entre proches parents, ne donne pas lieu à compensation encore que la distinction entre parenté matrilinéaire et patrilinéaire n'y soit pas faite ; mais elle est peut-être excessivement soulignée par les auteurs plus modernes. Bien noté encore par Rouville (1987 : 153), toutefois en rapport seulement avec la dette de sang (le *car*, matriclan, « possède » ses membres, lesquels « s'appartiennent réciproquement, *hĩ kha* » ; le *car* est « une seule et même personne » ; une règle morale et religieuse veut qu'on ne puisse le « diviser », *le* – même mot que pour la séparation du fils du père). J'ignore si ce principe s'étend jusqu'aux dettes d'emprunts ou d'échanges différés résultant d'opérations économiques ordinaires, encore que l'idée semble impliquée : « L'oncle maternel et le neveu appartiennent à la même entité juridique détentrice de droits sur un cheptel bovin collectif, essentiellement destiné aux sacrifices et au paiement des compensations matrimoniales. Leur commune parenté utérine implique qu'il ne peut y avoir entre eux de dette (*hil*)… » (Rouville 1987 : 101). Le fait, apparemment bien attesté, qu'un jeune va demander à son oncle maternel de « payer » pour les fautes qu'il a commises (Bonnafé *et al* 1982 : 107) ou même qu'un oncle paye normalement pour la seconde femme de son neveu (Rouville 1987 : 201) tend à montrer que ce principe est général, quoique peut-être pour les oncles proches et les affaires de femmes.

Principe 2 : Le matriclan, ou peut-être le sous-matriclan, est tenu pour coresponsable des dettes contractées par n'importe lequel de ses membres.

Ce principe de responsabilité collective est bien connu pour l'Afrique (cf. livre II) ; mais que l'ensemble du matriclan puisse effectivement être tenu pour responsable paraît un peu excessif. En tout cas, bien relevé par Labouret (1931 : 242) dans plusieurs cas ; dans l'un d'eux, un homme perce de flèches deux femmes Wal-Kambu (sous-clan) – ou qu'il croit telles, alors que ce n'est pas le cas pour la seconde – parce qu'autrefois des hommes Wal-Kambu auraient tué des gens de son clan.

Ce principe concerne tant les dettes de sang que les autres (on peut demander à n'importe qui dans le clan, on peut tuer n'importe qui dans le clan), ne concerne *que le civil*, et non le droit religieux puisqu'à ce niveau, c'est bien sur le seul individu coupable que pèse la nécessité d'expier et/ou de se purifier.

Ce principe n'est pas indépendant du précédent, sans que l'on puisse dire qu'il en résulte. Mais il est cohérent : s'il y avait dette entre A et B du même matriclan, il serait injuste qu'un plaignant s'adresse à B pour une faute de A, puisque la charge de se faire rembourser retomberait sur B : mais comme il n'existe pas de dette ni de compensation possible entre A et B, comme il est même légitime que B paye pour A, il est normal que le plaignant s'adresse à lui comme si c'était le fautif.

Principe 3 : s'entend par dommage tout ce qui lèse des droits *privés*, que ce soit ceux des individus ou des familles :

- les droits sur une épouse ou sur une femme promise (enlèvement, pour une femme consentante *ti khèr* ou *kur khèr* « enlever » ou « couper » la femme) ou relativement aux droits que l'on peut toucher sur une fille du fait de son mariage (non paiement du prix de la fiancée) ;
- droits patrimoniaux (vol ou razzia, dégâts commis par les animaux) ;
- droit à la vie (homicide).

L'enlèvement d'une femme mariée ou promise donne lieu à un dédommagement appelé *khèr lim na*, bœufs pour rembourser la dette de la femme (Rouville 1987 : 60) dont tout montre l'importance, en particulier le fait que ces actes et les réclamations qui s'ensuivent dégénèrent en guerres (Bonnafé *et al* 1982 : 107). Sur l'importance économique de ces dédommagements, voir ci-après.

La question des dégâts commis par les animaux est signalée par Labouret (1931 : 379) : les animaux peuvent être abattus sans que leur propriétaire ait droit à une compensation.

Le non versement du prix de la fiancée – cas rarement attesté en ethnographie – est le premier cas de conflit armé signalé dans l'article de Labouret (1916 : 290) : le conflit est sérieux puisqu'après vols réciproques de vaches, coups et blessures, le bilan est de 16 hommes tués.

Corollaire : ni la notion de dommage ni celle de dette (ni donc celle de réparation par des dédommagements ou par vindication) n'existe relativement à l'ordre public.

Bien exprimé par Labouret (1931 : 379) : pas « dans cette société sans hiérarchie d'infractions à l'égard des chefs ».

Droit privé (2ème partie) : sur le règlement des dettes

Principe 4 : les dettes ne peuvent être apurées que de trois façons :

	+ réparation (obtention par la partie lésée)	– (destruction pour la partie responsable du dommage)
droits sur des biens droits sur des personnes	restitution ou substitution, éventuellement en quantité supérieure compensation	
meurtre	wergeld personne adoptée ou esclave	blood *feud* (vengeance de sang)

« Plusieurs » bœufs pour l'enlèvement d'une femme, montant important surtout si elle est mariée (5 à 9, jusqu'à 12 pour un deuxième enlèvement d'une femme mariée) ; en 1968, le nombre de bovins qui peuvent être réclamés a été limité à 6 par le tribunal administratif (Rouville 1987 : 210). Nous sommes très mal renseigné sur le prix de la fiancée, qui semble avoir été autrefois léger comme assez souvent chez ces peuples non étatiques de la bande soudanaise (une génisse à l'oncle maternel de l'épouse, et un mouton pour le beau-père pour remplacer le service pour la fiancée), mais visiblement ce taux s'est élevé pendant la colonisation : 2 à 4 bœufs pour l'oncle et un bœuf pour le père en remplacement du travail (Rouville 1987 : 206).

Tous ces bœufs acquis en rapport avec les droits sur les femmes « bœufs de la femme » (*khèr lim na*), par opposition à ceux acquis par vente sur le marché (*sĩgbure*

na) les « bœufs de la houe » : opposition bien mise en évidence par Rouville (1987 : 60 *sq*.).

Remplacement en personne en cas d'homicide bien signalé par Labouret (1931 : 381) : « On convient généralement que la famille de l'agresseur … donnera, par exemple,… le frère ou le neveu du meurtrier, ou bien une petite fille prise parmi ses sœurs ou ses nièces ». Même chose en cas d'adultère si il entraîne la mort de la femme coupable : le complice « doit livrer au mari ou au frère de celui-ci une fille de sa famille ». Possibilité, si les coupables n'obtempèrent pas, pour ceux qui ont subi le tort de « s'emparer par la force d'une personne de l'entourage du meurtrier » (*ibid.*).

Deux types d'actions :

- saisie, éventuellement capture de quelqu'un (ce qu'il faut distinguer de la prise de gages, typiquement les femmes au retour du marché, qui ne sont que des moyens pour faire pression – Labouret 1931 : 243 –, cette action ne réglant pas la dette) ;
- représailles, vengeance, ce à quoi on réserve en général le terme de système vindicatoire.

Principe 5 : en l'absence de force publique, il appartient à la partie lésée de faire valoir son bon droit et d'agir en conséquence.

Principe 6 : le devoir de vengeance pèse sur les membres du matriclan et sur les fils.

Le principe 5 dit que la partie lésée *peut* (au sens d'avoir le droit), le 6 qu'elle *doit* et il désigne, comme partout ailleurs, ceux sur qui pèse cette calamité. Cette précision est fondamentale pour son efficacité, sinon ce ne serait qu'une disposition sans effet, comme les réunions à l'université qui se terminent par des décisions de faire sans dire qui s'engage à faire.

S'agit-il bien d'une règle de droit ? On aurait tendance à dire non, dans la mesure où cette règle qui sanctionne la vendetta ne peut par définition être elle-même sanctionnée par la vendetta (pas plus que les règles que doit observer l'État ne peuvent être sanctionnées par lui). Mais c'est ignorer la force de l'opinion publique, qui retrancherait celui qui ne s'acquitterait pas de son devoir de vengeance : cette mise hors la loi, ce bannissement est analogue à l'excommunication.

Principe 7 : le recours à la violence n'est légitime que sous plusieurs conditions :

1° la partie lésée expose ses griefs (doit-on dire qu'elle expose à l'opinion publique ?), les causes de sa réclamation ;

2° cette réclamation est proportionnée au dommage subi ;

3° la partie adverse a refusé toute entente à l'amiable consistant à verser des dommages ;

4° le recours final à la violence reste mesuré, et ce qui est pris chez la partie adverse ou tué chez elle, doit finalement être à proportion.

À défaut de convaincre l'opinion publique, ou les conseils ou les anciens si l'on a recours à leur jugement, l'action entreprise ne sera pas tenue pour légitime mais au contraire pour une agression qui doit donner lieu à action vindicatoire légitime ou à demande de dédommagements.

On ne demande ou on ne venge qu'à proportion : pour un simple vol de bœufs, il n'est pas légitime de tuer. Seul le sang appelle le sang. Mais si c'est la partie lésée qui verse la première le sang, elle peut avoir à en rendre compte.

Sur le 4°, noter le cas exemplaire (les dires d'un informateur reproduits par Bonnafé *et al* 1982 : 106-7, qui , exceptionnellement, ont un caractère général, étant presque

l'énoncé d'une règle, n'étant en tout cas pas le récit d'un cas) où la saisie des bœufs suite aux réclamations ne doit pas dépasser le nombre demandé : « les gens du village interviennent en disant : " pardon, prenez ce qu'il vous faut, mais pas plus ! " »

Il est probable que l'action en vindication légitimement menée et ayant abouti à satisfaction mette un terme à toute revendication de la part de la partie lésée, comme il est probable qu'elle exclue toute action de représailles de la part de l'autre. C'est apparemment le sens de l'intervention des villageois dans l'exemple précédent.

Allure générale du Droit : droit privé, droit religieux, absence de droit public ou pénal

De même que, chez nous, un crime peut être jugé au civil *et* au pénal, chez les Lobi, un même fait peut donner lieu à deux types d'action : une action en vindication ou en revendication (l'analogue du civil) *et* une action religieuse. Tout responsable d'une mort doit se purifier, faire des sacrifices à la Terre, etc. S'il a versé le sang de son propre clan, il existe seulement cette purification ou expiation religieuse. S'il a versé celui d'un autre, cela dépend de savoir de qui : dans un entourage proche, du même village ou du même réseau de villages, donc relevant du même autel de la Terre, il y a offense à la Terre, ce qui implique sacrifice et purification ; si c'est un ennemi lointain, il n'y a pas offense à la Terre, mais il reste qu'en tant que meurtrier, il doit se purifier.

Droit privé et droit religieux sont régis par des principes tout différents. En particulier, pas de principe de coresponsabilité en droit religieux : l'expiation est individuelle. Et personne, en tout cas aucun groupe armé, ne met en œuvre la violence en ce qui concerne le droit religieux. S'agit-il même, dans cette mesure, d'un droit ?

En partie, dans la mesure où les maîtres de la Terre (le *didar*, fondateur du village et maître de l'autel de la Terre, *dithil*, son gardien, *dithildar*, et prêtre de la Terre, *di* « toute subdivision socio-géographique » du monde terrestre, ce qui n'est ni la Terre-Mère de fécondité des anciens Grecs, ni la terre-matière *ti* – Rouville 1987 : 111 *sq*.) peuvent faire pression jusqu'à exclure de fait ceux qui ne veulent pas obtempérer.

On ne voit pas en quoi on pourrait parler de droit public – il n'existe pas de force publique, aucune force armée qui traduit un niveau supérieur aux parties privées.

La question de savoir si l'on peut parler de droit pénal est plus complexe. D'abord le système vindicatoire est dans son esprit complètement antinomique avec l'idée de peine (*infra*, Note sur la vengeance). La question ne peut donc se poser qu'en rapport avec les actions internes, soit au lignage ou au clan, ou à la maisonnée, c'est-à-dire là où la vengeance est exclue. Que se passe-t-il en cas de meurtre interne ? Les observations sont nombreuses à travers le monde pour montrer que dans un tel cas, on ne sait pas quoi faire : c'est comme un cas hors droit, un cas non prévu par le droit. Partout dans le monde, dans un tel cas, on assiste à des conséquences complètement contradictoires : soit on ne fait rien, soit on tue (ou on bannit) le coupable. Les renseignements – complètement contradictoires – dont nous disposons sur les Lobi vont dans le même sens : Labouret (1931 : 241, 380) dit successivement que l'exclusion suite à un meurtre est impensable « en l'absence de conseil et d'autorité » (ce qui n'est pas évident), qu'il y a simple « avertissement du patriarche », ou que l'on tue purement et simplement le coupable, ou encore qu'on le force à s'éloigner. L'esclave, un *de* (mais nous pensons que ce terme désigne autant un esclave qu'un ancien esclave adopté), coupable de meurtre est emmené dans la brousse pour y être exécuté mais non sans avoir auparavant avoir été présenté au maître de la terre (*ibid*. : 374). Il y a là des situations très difficiles à caractériser, qui se rapprochent d'un droit pénal, mais qui pourtant n'en sont pas tout à fait. On y distingue bien en effet les deux conditions du droit pénal (*infra*, chapitre 6 sur le système vindicatoire) : 1° l'autorité (celle du chef de lignage, ou de la communauté

qui expulse le délinquant), 2° une règle et la violation d'une règle (le meurtre interne viole la règle qui prohibe tout meurtre dans le clan ou le village, tout comme la sorcellerie exercée contre les siens). Mais si la règle existe en tant que prohibition, la règle de droit pénal n'existe pas : c'est précisément elle qui fait défaut, qui dirait que dans telle violation la peine serait telle ou telle.

On peut tout au plus parler de droit pénal en rapport avec la violation du secret de l'initiation (Labouret 1931 : 379).

Pour finir, on notera que trois instances peuvent émettre un jugement :

- le *didar*,
- le conseil des anciens,
- les dieux, par l'intermédiaire d'une ordalie.

Mais, ainsi que noté par tous, il n'existe pas de force exécutive : le condamné n'est pas forcé de s'exécuter et il n'existe aucun mécanisme susceptible d'exécuter le jugement. Néanmoins, les anciens et les maîtres de la Terre ont un pouvoir de pression considérable.

Brève note comparative sur les Nuer

Dans l'ensemble, le Droit nuer, tel qu'il est décrit, et bien décrit, par Evans-Pritchard (1968 : 177-205) est très semblable à celui des Lobi. Les quelques différences, dont on ne peut affirmer d'ailleurs si ce sont des différences objectives ou si elles ne viennent que de l'état imparfait de nos connaissances, sont relatives à une liste des dommages qui semble plus étendue dans le cas nuer : il existe par exemple des dommages-intérêts pour adultère, sans enlèvement, comme il en existe pour engrossement, etc. Le code nuer, même s'il n'est pas appliqué, paraît plus tatillon et se plaît à énoncer des tarifs sur lesquels Evans-Pritchard renseigne avec détail : « dix bêtes pour une jambe cassée ou un crâne endommagé, dix bêtes pour la perte d'un œil, deux bêtes pour la dent cassée d'une jeune fille, etc. Pour une blessure dans les chairs, même grave, point de compensation à moins que mort s'ensuive » (Evans-Pritchard 1968 : 196). Et puis on sait que le wergeld n'est pas le même pour un homme du commun et pour un aristocrate. Le rôle du médiateur est joué par le personnage, célèbre dans la littérature anthropologique, du « chef à peau de léopard » qui ne dispose pas de force contraignante (« il n'a aucun moyen de contraindre » *ibid*. : 203), mais d'un pouvoir de pression important en mobilisant les forces occultes de la Terre.

En dépit de quelques phrases malheureuses (*ibid*. : 198, un droit défini comme « obligation morale »), les points principaux sont bien dégagés, ainsi ce principe général des sociétés primitives – même si Evans-Pritchard ne l'annonce que comme une coutume en quelque sorte enracinée dans l'habitude : « Se servir soi-même quand il s'agit d'un dû, c'est une coutume enracinée, c'est, pourrait-on dire, la façon coutumière d'éteindre les dettes » (*ibid*. : 193). L'absence de Droit public est bien noté : « Je me borne au droit civil, car il ne semble pas exister d'action qui passe pour dommageable à toute la communauté, et que la communauté punisse comme telles » (*ibid*. : 198). On notera en passant – et, évidemment, toujours par contraste avec l'Australie – la très faible importance de l'inceste, l'absence de répression et son traitement purement *au religieux*, si l'on peut dire, puisque les incestueux n'auront qu'à être purifiés par un rituel mis en œuvre par le chef à peau de léopard (*ibid*. : 202).

Nous ne saurions toutefois souscrire à l'idée – souvent reprise – selon laquelle (*ibid*. 193) le Droit nuer serait « relatif » parce qu'il serait plus facile d'obtenir réparation dans un cercle proche que lointain. Évidemment, il est plus facile de se faire payer le prix de la fiancée par un gendre qui a intérêt à le faire que d'obtenir un wergeld d'une lointaine

tribu, et pratiquement impossible – même si c'est théoriquement souhaitable pour rétablir la paix – d'un peuple étranger. Mais on trouverait des limitations *pratiques* analogues dans la justice de notre pays ou dans l'action de la police, ce pour quoi personne ne prétend que notre Droit serait « relatif ». C'est la Justice qui l'est, pas le Droit ; c'est l'application du Droit, pas le Droit. Un Droit relatif à la situation et à l'éloignement des personnes dirait par exemple que le wergeld serait de 30 têtes pour un parent ou un voisin, de 15 pour un membre d'une tribu éloignée, et de 0 pour un étranger. Le Droit nuer ne dit pas cela.

II. L'Asie du Sud-Est

Allure générale des systèmes de Droit des sociétés non étatiques d'Asie du Sud-Est – difficulté de la question

Notre thèse générale est que l'Asie du Sud-Est – que nous n'envisageons bien sûr qu'en ce qui concerne les tribus, c'est-à-dire en dehors des royaumes hindouisés et des sultanats – ne nous fait pas découvrir de structures sociales bien différentes de celles des sociétés lignagères déjà étudiées en Afrique. Les principales différences viennent 1° d'une hiérarchisation possible entre les lignages qui n'est pas seulement de précédence mais implique un réel pouvoir et une réelle domination, 2° du remplacement, total ou partiel, mais sensible dans l'ensemble du monde malais, de l'unilinéarisme typique du système lignager par le cognatisme, ce qui implique une tout autre définition (et autrement plus complexe) des groupes en corps, 3° d'une stratification, presque partout, en « aristocrates » et en « gens du commun », avec des privilèges, parfois des pouvoirs, très différents, et 4° une forme de mariage asymétrique qui permet à cette aristocratie d'affirmer sa prééminence.

C'est aussi pourquoi les systèmes juridiques de ces sociétés ne nous paraissent pas différer pour l'essentiel des systèmes africains, la principale différence venant d'un goût asiatique très affirmé pour multiplier des cas d'offense qui restent inconnus ailleurs dans le monde, et qui donnent lieu à de lourdes réparations financières. Ce caractère que l'on pourrait dire « tatillon » du Droit va de pair avec une terminologie foisonnante qui fait que chaque type d'offense donne lieu à une multitude de réparations, jusqu'à 10, dont chacune est nommée mais dont la valeur reste soumise à négociation. Cette profusion terminologique est un des traits les plus marquants de ces systèmes de Droit et concerne tant les prestations de mariage que les réparations. Il en résulte que lorsque les observateurs occidentaux veulent rendre compte dans toute leur complexité des règles (ce que fait par exemple Stevenson pour les paiements de mariage chez les Chin, ou Barton pour les réparations dues suite à un adultère), ils ne peuvent faire mieux que de construire des tableaux à deux dimensions qui indiquent, selon la prestation nommée et en fonction de l'option retenue, ce qui doit être payé. Pour le reste, les autres différences viennent des différences dans la définition des groupes, qu'il s'agisse de tarifs différents pour les aristocrates et les gens du commun, ou de la coresponsabilité d'un groupe qui n'est pas unilinéaire. En bref, et en tenant compte de ces différences, il nous semble que les sept principes dégagés à propos des Lobi, et qui sont comme notre matrice de référence, tiennent en ce qui concerne les sociétés non étatiques d'Asie du Sud-Est. Le premier principe d'ailleurs s'exprime volontiers directement en termes de dette, ainsi que nous l'avons fait dans notre formulation qui est directement inspirée de ces systèmes asiatiques. Ainsi, les coutumiers des Sré et des Rhadés, sur les hauts plateaux d'Indochine, à propos de la fornication dans la demeure d'autrui, longuement évoquée par des métaphores répétées :

> « […] ceux qui souillent l'oreiller d'autrui, le foyer, le coin où l'on range le tabac et le bétel ; ceux qui salissent la natte d'autrui, qui encrassent la couverture, qui s'accouplent dans la demeure d'autrui comme des cochons et des chiens […] »

concluent :

> « ceux-là sont coupables et ont une dette. […] Il y a une dette […] Pour éteindre cette dette, il faut payer six gongs » (Dam Bo 1950 : 177, citant le Biduê et le Nri, respectivement coutumiers des Rhadés et des Sré).

[Les droits d]es tribus d'Asie du Sud-Est, néanmoins, comportent leurs difficultés, que l'on peut situer doublement par rapport à l'Afrique ou à l'Amérique du Nord. Quand on parle des sociétés non étatiques d'Afrique, on ne parle en réalité que des sociétés lignagères en vertu d'une vieille dichotomie qui remonte aux *Political systems* et selon laquelle il n'y aurait sur ce continent que deux formes politiques : les sociétés lignagères et les royaumes. Cette vue est profondément erronée (nous en reparlerons dans la conclusion de la typologie des formes du politique), *mais au moins le type société lignagère est-il bien défini*. Rien de tel dans le cas de l'Asie du Sud-Est : ce que l'on appelle « tribus » dans cette vaste région qui va des confins de l'Assam à ceux de la Nouvelle-Guinée n'est en fait défini que négativement en excluant les formations sociales influencées par l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam dans le quadruple domaine de l'écriture, de l'architecture, des traditions (à la fois juridiques et épiques) et de la religion. Mais les différentes sociétés que l'on fait rentrer dans cet ensemble ne relèvent visiblement pas du même type et même diffèrent totalement au point de vue politique, et par voie de conséquence au niveau juridique. Certaines ne reconnaissent aucune autorité au-dessus des familles (c'est le cas des Ifugao), d'autres reconnaissent l'autorité d'un chef ou d'un conseil dont la juridiction s'étend à un ensemble local, village ou quartier (c'est le cas des Naga). Le problème est que toute l'ethnographie de l'Asie du Sud-Est s'est pensée autour de la notion d'influence (ou, ce qui revient presque au même, de migration) avec des sortes de plaques linguistico-culturelles (austronésienne, hindoue, etc.) qui bougent et interagissent les unes avec les autres : le parent pauvre de cette manière de voir, c'est la typologie sociologique. Si maintenant, nous comparons avec l'Amérique du Nord, où l'on peut dire que l'aspect culturel de l'anthropologie l'a pareillement emporté sur l'aspect social, il faut remarquer que ce continent a depuis longtemps été découpé en aires culturelles ; au contraire, l'Asie du Sud-Est ne l'a jamais été et cette aide précieuse à toute recherche que constitue un découpage en aires culturelles lorsqu'il est bien fait, manque.

Il est donc exclu de donner une vue d'ensemble relativement à cette aire. Nous nous limiterons à un seul cas, mais exemplaire dans la mesure où il a été l'occasion d'un travail qui fait date dans l'histoire de la discipline : celui des Ifugao, population du nord des Philippines, documenté par Barton dans *Ifugao law* en 1919 – sans doute le premier exposé qui se veut systématique d'un Droit primitif et, peut-être d'ailleurs, le seul.

Les Ifugao (1) – Droit privé

Quiconque parcourt le livre de Barton ne manquera pas d'être frappé par la ressemblance avec le droit africain.

Sans doute Barton ne dégage-t-il pas un principe général (notre principe 1) relatif à l'obligation de réparer les dommages. Il est même assez gênant qu'il parle constamment de « *fines* » (amendes) et de « *punishment* » (Barton 1919 : 61 *sq*.), donnant à croire qu'il existe un Droit pénal, alors qu'il ne s'agit que de dommages-intérêts, relevant du

Droit civil[89]. Il est vrai que Barton se situe dans la tradition du Droit anglo-saxon qui ne découpe pas le Droit comme nous. Toutefois il est assez clair, même si le vocabulaire de la dette n'est pas étudié par Barton, qu'il n'est question que de dette et de droit civil comme le montre cette énumération des faits qui suffisent à légitimer une exécution au titre de vendetta :

> « sorcellerie ; adultère ; vol ; meurtre ; refus persistant et non imputable à des causes indépendantes de la volonté de payer une dette alors que le débiteur est solvable ; flagrant délit d'adultère ; vol perpétré par un habitant d'une région éloignée ; refus de payer la réparation [*fine*] pour un crime ou un préjudice » (*ibid*. : 76, § 98 sur les exécutions justifiées par la loi ifugao).

Le plus étonnant – et le plus significatif pour le Droit comparé – est de mélanger dans une même liste des faits qui relèveraient chez nous du pénal et une simple dette, peut-être contractée suite à un emprunt ou lors d'une opération commerciale, qui relèverait du Droit civil. Cette notion de dette se retrouve encore dans les invocations qui précèdent une expédition de vendetta :

> « Les divinités de la guerre et de la justice sont prises à témoin de ce que la dette n'est pas encore payée. Inversement, les parents de la victime en appellent aux mêmes divinités pour constater que leur famille est douloureusement affligée ; qu'aucune dette n'était due ; que ni des poulets ni des porcs ni du riz n'avaient été empruntés ; qu'aucun vol ni aucun crime n'avait été commis ; et que, bien qu'innocents, ils ont été massacrés » (*ibid*. : 77, § 99 sur les *feuds*).

Ici encore, on relèvera l'extension considérable de la notion qui va de celle due pour un emprunt aussi insignifiant qu'un poulet jusqu'à la dette de sang.

L'analogue du principe 1 bis des Lobi se formule, dans la terminologie de Barton : « les crimes du frère ou de la sœur contre le frère ou la sœur sont impunis » (*ibid*. : 15.). Barton met justement ce phénomène en rapport avec la procédure, telle que les familles doivent se faire justice elles-mêmes ; ce sont elles, et elles seules (non point le village qui semble n'avoir qu'une faible unité) qui font la vendetta (*ibid*. : 77) ; « Une famille ne peut procéder contre elle-même » (*ibid*. : 15). Ce point, bien dégagé par Barton puisqu'il le fait figurer dans les grands principes, va de pair avec la notion de responsabilité collective, un des principaux thèmes par lequel l'anthropologie juridique de l'époque pense la spécificité du Droit des sociétés sans État. Ce principe (l'analogue du principe 2 des Lobi) s'énonce : « Non seulement l'individu qui commet un acte (répréhensible) mais encore ses apparentés, en proportion de leur proximité dans la parenté, sont responsables » (*ibid*. : 14). L'idée est bien détaillée en ce qui concerne les meurtres : puisqu'aucun Ifugao ne commettra de meurtre sans l'avis de sa famille réunie en conseil, il est juste que cette famille dans son ensemble soit tenue pour responsable (*ibid*. : 75). Nous ne savons néanmoins si cela ne vaut également pour d'autres offenses ou dettes : Barton, sauf erreur de notre part, ne dit pas si, par exemple, des réparations pour adultère peuvent être réclamées au frère du séducteur, encore que tout le donne à penser.

Quant aux contours de cette « famille », ils sont relativement bien définis par Barton (*ibid*. 92 : *sq*.), mais ne le sont, au sein d'une parenté cognatique, qu'en vertu d'une triple relativité : en fonction de la proximité et de l'éloignement (les frères restent solidaires même après s'être mariés et avoir fondé des familles différentes ; mais, si

---

89 Hoebel (1954 : 113, n. 19) en fait la remarque : « Du fait de la nature de l'organisation sociale ifugao, il ne peut exister d'actes criminels », et récuse l'idée de Barton d'un Droit pénal.

leurs fils sont solidaires avec leurs pères respectifs, en tant que cousins, ils ne sont pas forcément solidaires entre eux) ; en fonction de l'alliance (*affinity*) qui semble avoir autant d'importance que la parenté par le sang (*kinship*) ; en proportion, enfin, d'un principe de réciprocité assez simple qui fait qu'un parent ne sera aidé qu'en proportion des aides qu'il a lui-même fournies aux autres lorsqu'ils en avaient besoin. Par la morphologie, les groupes ne sont pas découpés du tout de la même façon que dans une société lignagère : ainsi que l'anthropologie le sait depuis longtemps, faute de compter la parenté selon un principe unilinéaire, on n'en peut classer exhaustivement la population en unités discrètes sans chevauchement.

L'analogue du principe 3 des Lobi est bien dégagé pour lui-même parmi les grands principes, avec ce que Barton appelle le caractère « personnel » du système juridique, ce que nous aimerions mieux appeler son caractère privé : « La société ne punit pas les torts faits à elle-même […] C'est seulement quand un tort causé par une personne ou une famille nuit à une autre personne ou à une autre famille que ce tort est positivement [*formally*] puni » (*ibid*. : 14). La liste des dommages qui donnent lieu à réparation est sensiblement la même qu'en Afrique avec quelques différences (la sorcellerie, presque universellement traitée dans le monde par l'élimination physique du sorcier conçu comme un ennemi public, donne lieu chez les Ifugao, si l'homme n'a pas la réputation de sorcier, à réparation – *ibid*. : 71).

On répare par les mêmes moyens que chez les Lobi (principe 4), en fournissant des biens, en tuant, mais aussi en prenant comme esclaves des membres de la famille fautive. À noter le rôle très important de l'intention : un meurtre intentionnel ne peut être soldé par un wergeld (et la vendetta qui s'ensuit ne peut s'arrêter que par intermariage entre les deux familles) mais un meurtre accidentel peut l'être.

Le principe 5, principe général de toute société sans État, est amplement documenté par toute l'étude de Barton : en l'absence de force publique, il appartient à la partie lésée de faire valoir son bon droit. La particularité asiatique de cette règle est que, comme Barton l'explique à maintes reprises, si la partie lésée ne faisait rien pour obtenir réparation, elle perdrait la face. Les moyens pour se faire justice sont, comme ailleurs, la saisie, le kidnapping pour faire pression (qui ne doit pas être confondu avec la saisie d'une personne en esclavage), le meurtre au titre de vendetta.

Peut-être convient-il de noter quelques subtilités des règles procédurales relatives aux saisies. Si *a* doit une dette à *b* et ne la paye pas en dépit de nombreuses réclamations, *b* peut tout à fait légitimement s'introduire furtivement dans sa maison et lui prendre par la force ou par la ruse un objet de valeur. Mais il est impératif pour que cette saisie soit considérée comme légitime que *b* laisse une preuve non ambiguë de son identité : ainsi, s'il vole un objet en l'absence de *a*, il laissera son couteau personnel, ou le fourreau, ou tout autre objet dont on sait qu'il est à lui. Mais s'il ne le faisait pas et s'il se contentait de prendre le bien qui lui revient sans se faire connaître, comme un voleur, la procédure serait illégale[90] et donnerait lieu à de lourdes réparations : par exemple pour une jarre saisie, il devrait rendre la jarre, une autre jarre, un gong (pour saisie illégale), un gros porc (pour la tenue d'une fête), une bouilloire valant 5 pesos, etc. (*ibid*. : 86-7, 100 *sq*.). Les règles sont simples et claires. Voici maintenant une situation plus complexe. Au lieu de saisir les biens de *a*, *b* peut tout aussi légitimement saisir les biens d'un de ses

[90] C'est ce que Barton appelle « confiscation illégale » (*ibid*. : 86 § 113) et non pas toute saisie en général selon le commentaire erroné de Fürer-Haimendorf (1979 : 59) : la saisie par une partie privée est une procédure légale dans ce type de société, mais à condition de respecter certaines formes.

parents ou encore les biens de n'importe lequel de ses covillageois[91]. Soit *c* un de ces covillageois qui, par exemple, a acheté un bovin dans un autre village et, ignorant tout de la dette de *a* vis-à-vis de *b*, passant dans le village de *b*, se voit saisir son bovin par *b*. Ce dernier se doit d'expliquer la raison de son geste. Il va aussi verser à *c* 30 pesos au titre de *patang*, terme général qui désigne une modalité d'intérêts lorsqu'ils sont payés par avance, car c'est comme si *b* avait emprunté à *c* son bovin pour qu'il fasse pression sur *a*. Aussitôt que *a* aura payé la dette due à *b*, ainsi d'ailleurs que les 30 pesos du *patang* qui sont comme les charges dont il est responsable, *b* rendra le bovin à *c* (*ibid*. : 56-7, 101). Toute cette procédure est légitime, *b* est tout le temps resté dans son bon droit, et les intérêts qu'il verse à *c* ne peuvent être confondus avec des réparations pour saisie illégale, lesquelles sont d'ailleurs stipulées en d'autres termes quand elles existent et sont beaucoup plus lourdes.

Enfin (principe 7), le recours à la violence n'est légitime que s'il y a eu réclamation, au bout d'un certain temps, etc.

Ce parallèle entre le Droit ifugao et le Droit des sociétés lignagères africaines est d'autant plus frappant que les Ifugao ne sont pas une société lignagère ni n'ont aucun principe unilinéaire. À vrai dire, ces sociétés ont très peu en commun à part précisément l'absence de toute autorité *supra*-parentale ou *supra*-lignagère. C'est pourquoi le médiateur ifugao, le *monkalun*, ressemble si fort au chef à peau de léopard des Nuer. À son propos, Barton (*ibid*. : 94) avait noté, bien longtemps avant que l'on ne parle des chefs sans pouvoir : « Le *monkalun* n'a pas d'autorité. Tout ce qu'il peut faire est d'agir en tant qu'intermédiaire et de pacificateur. Son seul pouvoir réside dans son art de la persuasion, son tact et son habileté à jouer avec les émotions et les motivations humaines »[92].

Les Ifugao (2) – Droit public

Dans quelle mesure il existe un Droit public chez les Ifugao, la question se pose à peu près dans les mêmes termes que pour les Lobi.

Le seul cas incontestable est celui où l'on exécute un sorcier, tout comme on se débarrasse chez les Inuit des personnes indésirables ou dangereuses. Le point clef est ici,

---

91 Cette coresponsabilité de voisinage n'est pas une spécificité asiatique ; elle se retrouve en Afrique, par exemple chez les Ibo.

92 Le commentaire de Hoebel (1954 : 114-6) sur le *monkalun* nous paraît ambigu : après avoir noté (p. 114) que c'est « un médiateur doté d'une autorité limitée », il poursuit à la page suivante en critiquant l'idée de Barton selon laquelle il n'aurait pas d'autorité et cite ce passage (Barton *ibid.* : 94) où le *monkalun* suit dans sa maison celui qui ne veut pas transiger « et, *couteau de guerre à la main*, s'assoit en face de lui et l'oblige à l'écouter ». Ce couteau, brandi entre les mains d'un homme qui a généralement la réputation d'être un chasseur de têtes (c'est le cas de la plupart des *monkalun*), représente assurément une menace sérieuse. Mais ce recours à la violence, et donc l'autorité ou le pouvoir du *monkalun*, ne concerne jamais les voies d'exécution : le *monkalun* n'a pas de pouvoir exécutif ni de pouvoir judiciaire, il a seulement le pouvoir de contraindre ceux qui sont en litige de l'écouter, mais pas de suivre ses avis. C'est une pacification temporaire imposée, mais ce n'est que cela. La mention selon laquelle le *monkalun* ne permet pas d'oublier « la lance préparée et aiguisée » (p. 95 du texte de Barton, p. 116 de Hoebel) est hors de propos : ce n'est pas de la lance du *monkalun* dont il est question dans ce passage, mais de celle que risque de jeter l'autre partie adverse. Le commentaire de Fürer-Haimendorf (1979 : 106) nous paraît tout pareillement excessif lorsqu'il voit comme une manifestation de Droit public la possibilité pour le *monkalun* de tuer celui qui ne respecterait pas une trêve qu'il a imposée. Le texte de Barton (1919 : 107) sur ce point est explicite : c'est parce que reprendre une vendetta pendant la trêve dont est responsable un *monkalun*, c'est l'insulter et nuire gravement à sa réputation : si le *monkalun* tue, c'est donc à titre privé. On relèvera que ce cas est semblable au précédent : il s'agit toujours d'imposer une pacification temporaire (la trêve étant de 14 jours).

comme dans tous les exemples australiens, le consentement de tous *y compris des apparentés* : c'est ce qui empêchera la vendetta et fera de cet acte un acte d'intérêt public. Cette exception à la grande loi qui fait que les parents sont toujours solidaires, dans l'accusation et dans la défense, est bien notée par Barton (*ibid*. : 71, 72) de deux façons. D'abord pour dire qu'il existe une « conviction générale, à laquelle une part, au moins, des apparentés concourent, comme quoi le suspect est un sorcier récidiviste ». Ensuite par un cas historique comme celui d'Atiwan censé avoir tué plusieurs de ses apparentés : son exécution, menée à partir d'un autre village, fut approuvée par tous, y compris par les membres de sa parenté qui déclaraient qu'il était un sorcier et devait être mis à mort. Évoquant le fait que les parents eux-mêmes peuvent exécuter un membre de leur famille, Barton (*ibid*. : 70) dit que c'est à sa connaissance la seule exception à la règle qui veut qu'une famille ne procède pas contre elle-même.

Cette exception est justifiée par le fait qu'elle est dans l'intérêt de tous, ce que nous appelons le Droit public de type II. Que dire maintenant du Droit religieux ? Il y a bien plusieurs procédures ordaliques, et encore ce qui ressemble à des duels judiciaires, pour lesquels le *monkalun* joue le rôle d'arbitre et de juge : c'est lui qui dira si un accusé est coupable ou a été faussement accusé. Mais aucune force publique n'est chargée d'en exécuter le jugement. Ce sont toujours les parties privées qui se doivent de récolter les réparations qui leur sont dues ; comme dit Barton (*ibid*. : 92) la famille joue chez les Ifugao le rôle du corps judiciaire et exécutif.

Il semble même que les dieux n'aient aucunement ce rôle de juges impartiaux et universels qu'on leur connaît dans nos religions, et depuis celle de l'ancienne Égypte avec la très célèbre « pesée des âmes ». Sans doute, les dieux sont-ils censés intervenir pour que le couteau rougi au feu épargne l'innocent et brûle le coupable, mais certains détails sont révélateurs. L'ordalie, par exemple, ne peut être utilisée pour démasquer un adultérin. Pourquoi ? « Pour la raison que les dieux de la fertilité animale et de la croissance ne permettraient pas qu'un accusé soit inquiété pour un acte qui est si éminemment utile à leur sphère spécifique d'activité » (*ibid*. : 97). Cette étonnante raison signifie que les intérêts particuliers des dieux, leur intérêts privés, passent avant leur rôle de justicier.

Ces notes ne paraîtront pertinentes que si l'on pense, ce qui est une thèse raisonnable, que les hommes conçoivent la justice des dieux à l'image de la leur. À cet égard, le traitement de l'inceste est particulièrement révélateur (*ibid*. : 18, 88, 111). En dehors de cousins du premier degré pour lesquels l'union est absolument prohibée (mais on ne sait quelle en serait la sanction), pour les autres et jusqu'au troisième degré, une union sexuelle n'est pas souhaitable ; mais elle peut néanmoins se faire, à condition que les incestueux fournissent à leurs parents un certain nombre de biens, de plus ou moins grande valeur selon la proximité ou l'éloignement des membres de cette famille. Une loi générale qui ne lèse en fait aucune partie privée, ni dans leurs biens ni dans leur intégrité physique, et que l'on dirait de Droit pénal peut donc être tournée en versant des réparations. Plutôt que « tournée », en réalité, il faudrait dire que cette loi d'ordre public (de type II) est traitée comme du Droit civil. Et ce n'est pas seulement la justice des hommes qui est ainsi traitée : c'est également la justice des dieux qui, selon un mythe, auraient enseigné au premier couple incestueux (frère et sœur), le seul qui survécut au déluge, à parer aux conséquences néfastes de leur acte en sacrifiant deux porcs, un mâle et une femelle, de la même portée. Les dieux qui sont les garants de la loi fermeront les yeux si on leur offre des sacrifices, c'est-à-dire des animaux qui leur plaisent et dont ils se nourrissent – ce qu'en toute autre circonstance on appellerait un bakchich. Ce traitement de l'inceste semble assez fréquent en Asie du Sud-Est (voir note ci-après).

Nous sommes dans un tout autre monde que celui de l'Australie ; il n'existe pas de Droit public fondé sur une loi transcendante.

Note comparative sur le traitement de l'inceste chez quelques autres peuples d'Asie du Sud-Est

Cette note ne concernera que les peuples des hauts-plateaux de la péninsule indochinoise (anciennement dits « Montagnards Proto-Indochinois ») relativement à la question de l'inceste, bien documentés[93] par l'école française. C'est apparemment, chez tous ces peuples, une faute grave, ce qu'il conviendrait sans aucun doute de classer parmi les crimes. Il doit être dénoncé et les coupables comparaissent devant le tribunal du village où siègent les anciens, ceux qui connaissent la loi, le chef de village et l'autorité religieuse généralement désignée comme le maître de la Terre. Trois actions sont nécessaires :

1° une sorte de pénitence, dont les deux éléments principaux sont l'exposition publique et des humiliations plus ou moins dégradantes : manger des excréments d'animaux, chez les Mnong Gar, manger du riz dans une auge sans se servir de ses mains pour indiquer que le comportement des incestueux est assimilable à celui des porcs et des chiens[94], chez les Rhadé ; porter une cagoule toute une journée, chez les Sré ;

2° un sacrifice dont la destination est diverse selon les peuples, soit l'ensemble des yang (c'est-à-dire des « génies », ainsi que l'anthropologie a l'habitude d'appeler les esprits en Asie du Sud-Est), soit la Terre ; les animaux sacrificiels, poules, porcs ou buffles, sont fournis par les coupables, ainsi qu'une jarre au maître de la Terre, ce qui représente toujours une dépense importante (selon un principe général de ce droit, les plus riches payent plus, jusqu'à sept buffles chez les Sré) ; les prescriptions rituelles diffèrent d'une région à l'autre (animaux tous de même couleur, pour marquer que l'inceste rassemble le même avec le même, et blancs, chez les Sré, de la couleur de l'esprit du tonnerre, censé punir les assemblages inconvenants) mais c'est toujours cette sorte de prêtre qu'est le maître de la Terre qui officie ;

3° la fourniture de biens par les coupables au chef de village, aux maîtres des rituels, ainsi qu'à d'autres gens importants.

La première action correspond assez bien à ce que l'on entend ordinairement par Droit pénal. Il semble qu'il en aille de même de la troisième, d'autant que certains observateurs parlent couramment « d'amende ». Toutefois cette « amende » a une allure bien particulière qui la distingue de ce que nous entendons généralement par ce terme. Premièrement, elle ne traduit pas l'existence d'une interdiction catégorique :

> « Les mariages de nature incestueuse, surtout s'il n'y a pas de lien de consanguinité [parenté classificatoire], sont finalement acceptés du moment que les réparations prévues par la coutume sont bien effectuées par le maître de la Terre, aux frais des fautifs » (Hautecloque-Howe 1987 : 236-7 ; voir aussi Dournes 1972 : 145).

Que ces mariages soient acceptés et fréquents au moins chez les Rhadé ne semble pas faire de doute puisqu'on cite des cas de gens restant mariés dans un degré prohibé sans qu'ils soient inquiétés. Autrement dit, le paiement effectué, l'ordre est restauré : c'est

---

93 Dam Bo (Jacques Dournes) 1950 : 178 ; Dournes 1972 : 144-5 ; Condominas 1982 : 97 sq. ; Hautecloque-Howe 1987 : 66, 236-8.

94 En vertu d'un symbolisme assez répandu dans le monde : animal impur par excellence chez les Arabes, le chien, le seul animal domestique des Aborigènes, est décrit comme s'accouplant sans tenir aucun compte des liens de parenté.

comme si un automobiliste, après avoir eu une contravention pour stationnement interdit et l'ayant payée, avait acquis le droit de stationner à la même place.

Deuxièmement, cette « amende » conserve l'aspect d'une réparation. Dans notre conception de l'amende ou de la contravention, celle-ci a un effet dissuasif et elle est « afflictive », comme dit très bien notre Droit : simplement, au lieu d'affliger dans le corps, elle afflige dans le porte-monnaie. Mais elle ne répare pas : elle ne répare pas un dommage, et son montant ne correspond pas à l'évaluation du dommage causé. On ne dit pas que l'amende pour stationnement illicite correspond à la gêne occasionnée pour les autres automobilistes (on peut tout au plus dire que cette gêne est la cause de la verbalisation par l'agent et la cause du règlement de police, mais on ne prétend pas que l'amende aurait pour effet de réparer le tort fait aux autres usagers de la voie publique). Dans le cas de « l'amende » payée au chef de village par les incestueux, on dit qu'il s'agit d'une réparation. Pourquoi ? Parce que l'inceste est supposé indisposer les génies et que ceux-ci ne manqueront pas d'envoyer des calamités sur le village. Ces calamités sont bien décrites par le coutumier rhadé quand il dit la finalité du sacrifice :

> « … afin que la terre reverdisse encore, que les eaux de source coulent de nouveau, afin que les habitants soient rassurés, afin que les pluies tombent convenablement, que le millet vienne bien, que le riz pousse bien, que les gongs restent bien suspendus, que la laque et la résine vienne bien aux arbres » (Hautecloque-Howe 1987 : 237-8).

Les incestueux ont donc indirectement un effet dommageable sur les sources, sur les récoltes, sur toute la vie économique. Comme c'est l'ensemble de la communauté qui en est affecté, il faut donc dédommager le représentant de cette communauté : le chef de village. Et comme ces dommages sont plus grands pour les riches que pour les pauvres qui n'ont rien, il faut dédommager plus ces riches. A cet égard, les observations de Condominas (1982 : 100, 103) sont tout à fait éloquentes. D'une part quant aux croyances : l'inceste risque d'entraîner la mort violente de « tous les puissants », les *kuang*, du lieu, mais aussi du chef de canton, et encore de l'ethnographe. D'autre part quant aux pratiques : les jarres que les coupables fournissent au titre d'amende vont, ce qui se justifie aisément, à ceux qui accomplissent le rituel de purification (les maîtres du sacré), mais aussi, ce qui relève de la logique propre de ces populations, aux puissants, aux *kuang*, et à eux seuls. Tout se tient, tout est cohérent dans ces lois qui tournent autour d'une logique unique : celle de réparation.

Et c'est encore – ce que nous allons montrer maintenant – la logique qui préside à la deuxième action, peut-être la plus difficile à comprendre comme chaque fois qu'un Droit se mêle à la religion. Ces génies qui punissent ne le font pas à la manière de juges impartiaux, car ils sont juges et parties. On les « apaise » (pour employer le mot courant en ce qui concerne les dieux et les esprits) en leur offrant des sacrifices, c'est-à-dire – puisque c'est généralement le sens premier, et tout particulièrement en Asie du Sud-Est, le sens premier du sacrifice – en leur donnant à manger, en leur offrant de la nourriture. Mais que dirait-on d'un juge qui s'abstiendrait de punir parce qu'on lui aurait fait des cadeaux en nombre suffisant ? Ce n'est évidemment pas que les génies sont des juges corrompus, c'est que l'inceste n'est pas tant une faute contre l'ordre public représenté par les génies qu'un dommage qui porte atteinte à leurs intérêts privés. Ce que nous soutenons en d'autres termes est que le pénal (de type I) des tribus d'Asie du Sud-Est n'est que le prolongement d'un Droit civil qui se conçoit essentiellement en termes de réparation parce qu'il ne met en jeu que des entités d'ordre privé et donc des intérêts également privés. Une dernière remarque pour appuyer cette thèse qui, si elle devait être développée, ne pourrait l'être que dans le cadre d'une théorie générale des religions des

tribus d'Asie du Sud-Est : ces génies sont des génies locaux et celui qui règne sur un terroir n'est pas celui qui règne sur un autre. Ils sont en d'autres termes très différents d'un dieu universel et universellement juge, comme Zeus ou Iahvé, ainsi qu'on le voit lorsque les incestueux iront s'établir ailleurs que dans leur village d'origine : il leur faudra là-bas faire à nouveau un sacrifice aux génies locaux de cet autre lieu. Il leur faudra également utiliser les services du maître de la Terre de là-bas. Ce caractère localisé et pour ainsi dire fragmenté des génies est très frappant dans toute l'Asie du Sud-Est : l'appellation « maître de *la* Terre » est trompeuse, c'est maître de *cette* terre ou de *ce* terroir, qu'il faudrait dire[95] ; et la Terre en tant que divinité se trouve être plurielle, car il en est autant de différentes qu'il existe de territoires différents, exactement comme lorsque l'on parle des dieux du sol en Chine ou chez les Thaïs. C'est bien parce qu'il existe une multitude de génies, chacun ayant juridiction sur un domaine différent, qu'ils conservent ce caractère privé.

III. L'AMERIQUE DU NORD

L'Amérique du Nord retient tout particulièrement notre attention pour trois raisons. C'est, avec l'Australie, une des plus vieilles ethnographies de qualité, remontant aux années 1880. Les différences sont patentes avec l'Afrique et l'Asie. C'est le terrain d'un des plus grands anthropologues du Droit : Hoebel.

Les Yurok

Peut-être convient-il de commencer cette revue par les deux pages, admirables de pertinence et de concision, par lesquelles Kroeber en 1925 coucha sur le papier ce qu'il considérait comme les grands principes du Droit yurok, au nombre de 11. Le premier, dans sa première phrase, dit que :

> « 1. Tous les droits, prétentions [claims], possessions et privilèges sont individuels et personnels, et tous les torts sont des torts faits à des individus » (Kroeber 1925 : 20).

En affirmant ainsi le caractère strictement individuel des droits (« *rights* », droits subjectifs) chez les Yurok, Kroeber définit d'un coup, et par contraste avec tout ce qui se dit à l'époque du Droit primitif, la particularité du Droit amérindien : il n'existe pas de droit collectif, ni de solidarité de groupe analogue à ce que l'on connaît ailleurs avec le clan, le lignage africain ou même la famille ifugao. Plus loin, il reconnaîtra l'importance de la parenté, y compris dans les affaires de Droit, mais, dira-t-il, en l'absence de principe unilinéaire, cette parenté se ramifie en tout sens (comme dans notre société) et il n'existe pas de groupes de parenté « circonscrits ».

La seconde phrase de ce même principe dit que :

> « Il n'existe pas d'offense contre la communauté, nul devoir à son endroit, aucun droit ni aucun pouvoir d'aucune sorte qui lui serait inhérent. »

C'est l'affirmation claire et nette d'une absence d'entité publique analogue à la Nation, et absence en conséquence d'une force publique, ce qui sera explicitement dit dans le principe suivant : « 2. Il n'existe pas de punition parce qu'il n'existe nul État politique ni aucune unité sociale susceptible de punir… »

Toute la suite développe l'idée de la compensation, autrement dit des réparations pour dommages ou offenses. Tout a une valeur, y compris les humains, laquelle valeur

---

95 Nous pensons qu'il en va exactement de même en Afrique, mais la chose est plus simple à démontrer en Asie du Sud-Est, sans aucun doute en raison du label connu des « dieux du sol ».

s'estime selon la coutume ou selon ce qui a précédemment été payé pour la chose ou la personne (on sait que pour les Yurok le prix du sang est estimé d'après ce que le père a payé pour la mère : le wergeld s'aligne donc très précisément sur le prix de la fiancée). Tout se paye et tout doit être payé, y compris les meurtres perpétrés au titre de la vendetta. Les occasions de payer seront développées plus loin dans le reste du livre, de façon telle qu'on dirait que tout a été calculé pour acculer les pauvres à un endettement insolvable, et finalement à l'esclavage pour dettes. Cette société très fortement stratifiée en fonction de la richesse a sa tonalité propre. Mais ce n'est là qu'un développement possible à partir des mêmes grands principes du Droit que ceux que nous avons commentés à propos des Lobi ou des Ifugao. Les mêmes, sauf la responsabilité collective et la solidarité du groupe.

Les Plaines ou comment penser le contraste comanche/cheyenne ?

Nous avons déjà dit le problème légué par Hoebel, la présentation qu'il fait des systèmes juridiques des Comanches et des Cheyennes étant si différente que l'on peut se demander ce qu'ils ont en commun. Si nous comparons maintenant ces présentations à nos [sept] principes dégagés à partir des Lobi qui constituent notre exemple de référence dans tout ce chapitre, la conclusion sera assurément que ces systèmes, pas plus qu'ils ne semblent avoir rien en commun entre eux, ne semblent [en] avoir plus avec les Lobi. Nous comptons au contraire montrer que tous ces systèmes, bien pensés, ne sont que des variantes d'un même modèle.

Soit les Comanches, pour commencer. Le principe 1 (« tout dommage donne lieu à dette », en dehors d'un éventuel groupe de solidarité) est-il un principe de leur Droit ? Assurément, mais le Droit comanche ne considère que trois cas de dommage : le meurtre, l'abattage d'un cheval par un tiers, la fuite d'une épouse. Pourquoi pas les autres cas, si courants en Afrique et ailleurs ? Pourquoi pas, d'abord, le non paiement du [prix de la fiancée] ? Pour une raison très simple qui vient du Droit matrimonial comanche : c'est que non seulement il n'est pas évident de parler de prix de la fiancée (cf. livre II) mais encore les biens fournis par le prétendant le sont *en même temps* que la demande en mariage car c'est ce transfert qui constitue la demande en mariage : ils ne sont jamais fournis après, ce qui implique clairement qu'il ne puisse y avoir de dette. Pourquoi le Droit comanche n'envisage-t-il pas la destruction des cultures par les animaux ? Parce qu'il n'y a pas de cultures. Il n'y a pratiquement pas d'autres biens que les chevaux (lesquels sont moyens de transport, moyens de guerre et richesse : c'est ce que l'on donne pour une demande en mariage, c'est ce que l'on donne à titre de compensation). La particularité du Droit comanche – comme d'ailleurs de l'ensemble des Indiens des Plaines – tient au caractère excessivement restreint de la liste des dommages. Ce caractère s'explique par des causes entièrement extérieures au Droit, soit des causes sociales profondes (comme le fait que les prestations matrimoniales relèvent plus du don que du paiement), soit des causes environnementales, soit encore à l'éthos qui fait qu'on n'est pas offensé pour une multitude de raisons comme en Californie ou en Asie du Sud-Est. Cette liste est restreinte, mais elle existe.

Meurtre intentionnel : cela donne lieu à vendetta, il est légitime de tuer l'offenseur (Hoebel 1940 : 66-73). Régler le meurtre par compensation est impossible ; ce ne l'est que dans le cas d'homicide involontaire (*ibid.* : 75-6) – on notera, comme dans le Droit ifugao, le rôle de l'intention, qui a souvent été nié en ce qui concerne les Droits primitifs.

Abattage du cheval favori d'un autre : apparemment – mais sans certitude car les cas présentés se mêlent à des meurtres – encore vendetta.

Fuite[96] d'une épouse avec un autre, selon une forme presque institutionnalisée qui fait que le couple illégitime se joint à une expédition de guerre sur le point de partir : cela donne lieu à une compensation possible, négociée entre le mari et le séducteur, mais à laquelle le mari peut renoncer (*ibid*. : 49 *sq*.). Il n'existe pas de tarif reconnu, et le montant de la compensation varie de 1 à 10 chevaux, selon le rapport de force, selon la fortune du séducteur, etc. Le mari peut également exercer des représailles, tuer des chevaux appartenant au séducteur (*ibid*. : 53).

Le principe 3 (« s'entend par dommage tout ce qui lèse des droits *privés* ») est présent dans le Droit comanche, mais d'application plus restreinte ; le principe 4, relatif aux différents modes de règlement, est également plus limité dans la mesure où on ne peut pas vraiment parler de wergeld ; le principe 5 (de légitimité de la vendetta) est également présent.

Ce qui change c'est l'absence de coresponsabilité du groupe (principe 2), ce que Hoebel (*ibid*. : 66) note bien : la solidarité concerne les parents de la victime, qui doivent faire vengeance, mais on ne cherche à tuer que le meurtrier lui-même. Mais c'est là, nous l'avons déjà relevé à propos des Yurok, un trait panaméricain : l'Amérique du Nord n'a pas ce groupe en corps qu'est le lignage.

Que dire maintenant des Cheyennes ? Ceci : que c'est le même système juridique que celui des Comanches *moins* la légitimité de la vendetta.

Soit pour commencer, le principe 1 relatif aux dommages qui donnent lieu à dette : il est plus restreint encore que dans le cas comanche, puisqu'il semble se limiter à la fuite de l'épouse. Mais il est bien documenté dans le livre de Llewellyn et Hoebel[97]. Laissant de côté le meurtre du séducteur, illégitime dans un contexte juridique de prohibition générale de tout meurtre et donc de vendetta, et la réclamation du retour de l'épouse, atypique du monde cheyenne, il reste quatre méthodes possibles pour traiter le conflit :

- le séducteur offre spontanément une compensation, des chevaux essentiellement, et envoie à cet effet un intermédiaire chargé de la faire accepter au mari ;
- le mari demande une compensation dont il a lui-même fixé le montant et c'est lui qui envoie un intermédiaire chargé de la négociation avec le séducteur ;
- le mari va prendre lui-même des chevaux dans le troupeau du séducteur ;
- le mari tue des chevaux dans le troupeau du séducteur.

Les deux premières méthodes correspondent à l'octroi de réparation (ou dommages-intérêts) et ne diffèrent entre elles que par la procédure. Quant à la troisième, il s'agit très exactement d'une saisie, *mais effectuée par le demandeur lui-même,* c'est-à-dire *par une mise en œuvre de la violence par une des parties*, action juridique typique d'une société sans État. Et quant à la quatrième, il s'agit de représailles, action tout aussi typique d'une société sans État. Le principe 5, selon lequel il appartient à la partie lésée de faire valoir son bon droit et d'agir en conséquence, au besoin par la force, est donc intégralement présent.

---

[96] La fuite d'une épouse (ce qui correspond non seulement à l'abandon du domicile conjugal mais à l'annonce d'une séparation) qui correspond à l'*elopment* (enlèvement, avec consentement de la femme, par opposition au rapt) des auteurs anglo-saxons doit être distinguée du simple adultère. La distinction est pareillement faite chez les Aborigènes australiens, mais les conséquences sont radicalement opposées : tandis que l'adultère est bien toléré en Australie (sous certaines conditions) et que l'enlèvement déclenche la vendetta, dans les Plaines, on admet qu'une femme puisse rompre un mariage en allant avec un autre (à condition toutefois que celui-ci compense) tandis qu'une femme adultérine, non protégée par son amant, peut légitimement être punie de mort ou défigurée par son mari.

[97] Llewellyn et Hoebel 1941 : 190-202 ; 1999 : 184-195 – pour cet ouvrage, dont la traduction française contient d'innombrables fautes qui rendent souvent le texte incompréhensible, nous citons en même temps l'édition originale anglaise.

Même le principe 4 (façon d'épurer les dettes) est présent mais plus restreint que dans le cas comanche ou lobi, *étant amputé de tout ce qui concerne le meurtre*, lequel n'ouvre plus aucun droit privé, ni droit à une compensation (wergeld) ni droit à la vengeance.

En résumé, Comanches et Cheyennes, et donc les Plaines en général dans la mesure où ces deux peuples semblent représenter deux cas extrêmes et diamétralement opposés, ont en commun :

1° de considérer l'adultère ou l'enlèvement comme un dommage qui lèse des droits privés,

2° et qui en conséquence est susceptible d'être réparé,

3° ce qui se fait par les moyens ordinaires employés dans les sociétés sans État, par compensation négociée ou pas, par saisie sur des biens ou par représailles.

Aucun de ces principes ne se retrouve dans notre Droit, pas plus qu'ils ne se retrouvent dans le Droit romain, même archaïque, dans ce qu'il est convenu d'appeler « le plus ancien Droit ». En revanche, ils se retrouvent tous dans les autres Droits des sociétés sans État, chez les Aborigènes australiens, les Lobi ou les Ifugao.

Quant au contraste entre Comanches et Cheyennes, il est assez clair pour n'avoir pas besoin d'être commenté plus avant : le meurtre, légitime chez les premiers au titre de la vendetta, est chez les seconds un crime relevant d'un Droit pénal, sanctionné par le bannissement, laquelle sanction est mise en œuvre par une force spéciale, la dite « police des Plaines ».

ESQUISSE COMPARATIVE

Droit privé, Droit public du premier et du second type

Le Droit civil ou privé est simple à définir dans la mesure où il vise à préserver les droits qu'une communauté politique reconnaît à ses membres *les uns par rapport aux autres*. Ces droits peuvent être communs à plusieurs ou à tous au sein de la communauté ; ils peuvent même être universels. Mais ne sont jamais pris en considération dans le Droit civil les droits de cette communauté politique elle-même *en tant qu'elle est une unité*, un sujet de Droit et une personne morale ; pas plus que ne sont pris en considération les droits des membres de la société par rapport à ceux de la dite communauté – tous droits qui relèvent du Droit public. Les droits *de tous* relèvent du Droit privé, les droits *du tout*, du Droit public[98].

Comme le but du Droit civil est de préserver des droits, c'est-à-dire finalement des intérêts, ses règles se justifient tout aussi simplement par la considération de ces intérêts qui sont toujours des intérêts simplement humains. On peut certes distinguer les intérêts à court terme et ceux à long terme, ceux d'un groupe et ceux de ses membres, qui ne sont pas nécessairement convergents ; on peut tout aussi évidemment distinguer les intérêts d'une catégorie ou d'une classe, et ceux d'une autre. Tout cela donne lieu à d'innombrables variations possibles qui, insensiblement, sont susceptibles de modifier en profondeur les grands principes du système de Droit, mais il s'agit toujours de considérations humaines, dans l'intérêt d'un groupe ou dans celui de l'humanité. Il n'en va pas de même pour le Droit public.

---

98 Dans le langage de la théorie des ensembles, le seul qui à la vérité soit dépourvu d'ambiguïté, et en assimilant la communauté politique à un ensemble, le Droit privé concerne les éléments, le Droit public, l'ensemble.

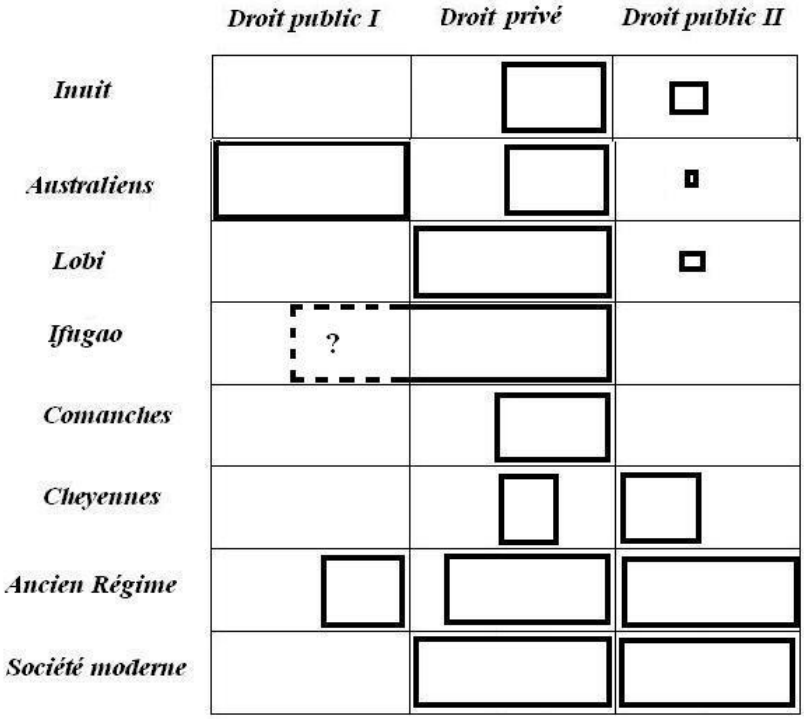
Dans tout ce qui précède, nous avons distingué deux types de Droit public. Le premier, se fonde sur des règles impératives qui ne tirent pas, autrement que de façon lointaine et indirecte, leur justification des intérêts des hommes. Les règles de l'exogamie en Australie sont de cette nature, car qui parmi les hommes se trouverait lésé par le fait qu'un frère et une sœur auraient copulé dans les buissons ? La prohibition de l'inceste en Asie du Sud-Est lèse assurément les hommes en rendant la terre infertile, mais dans la mesure où ce n'est qu'une conséquence indirecte, on peut soutenir que cette prohibition relève du Droit pénal du premier type[99]. En relèvent en tout cas assurément les persécutions religieuses de l'Europe des temps modernes, les lois qui vouent les hérétiques au bûcher, car comment le fait que mon voisin soit calviniste alors que mon roi est catholique pourrait-il nuire à mes intérêts ?

Le Droit public du second type se justifie beaucoup plus directement par l'intérêt commun des hommes. C'est ce qui fait qu'un peu partout dans le monde on condamne le sorcier malfaisant, c'est ce qui fait que tant parmi les Inuit que chez les Aborigènes, les hommes trop violents, dont on sait qu'ils ont déjà fait de nombreuses victimes et qui risquent d'en faire plus, sont abattus comme des chiens. Nul besoin d'une « raison d'État », l'intérêt commun, le consensus et la concertation suffisent, comme le prouvent abondamment les exemples que nous avons donnés de cette pratique dans des sociétés non étatiques et traditionnellement qualifiées « d'anarchiques ». Mais quand l'État est là, il se justifie ordinairement par l'intérêt des hommes, et il n'est nul empereur, nul roi qui ne déclare exercer son pouvoir autrement que dans l'intérêt des hommes. Tout le Droit constitutionnel appartient au second type.

Deux tableaux comparatifs

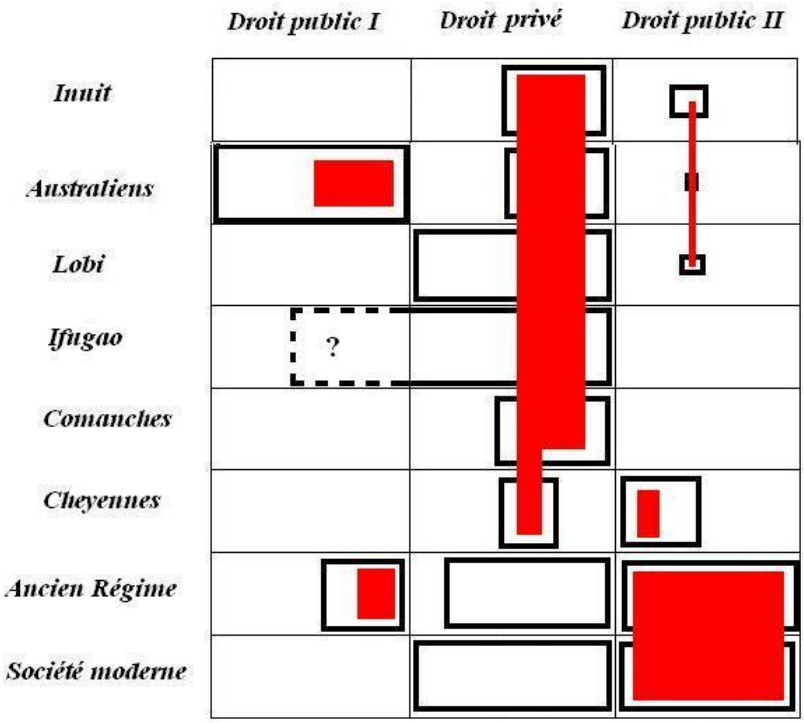
Le tableau suivant récapitule les exemples précédemment étudiés en situant les différents domaines du Droit. Pour les fins de la comparaison, nous avons ajouté les Inuit, la France de l'Ancien Régime et la société moderne.

[99] Il en va tout autrement de ce que l'on appelle « inceste » aujourd'hui en France qui n'est réprimé que si la chose concerne un mineur et/ou en cas d'abus de la part d'un parent, répression qui se justifie par l'intérêt de l'enfant (c'est un Droit pénal du second type).



Il illustre suffisamment les différences au sein même des sociétés sans État.

Un deuxième tableau illustre la différence entre États et non États pour ces mêmes exemples : quand il existe une violence légitime (notée ici comme ailleurs en rouge) des parties privées (présence de rouge dans la colonne Droit privé), *ce n'est pas* un État.



Il convient toutefois de relever que la réciproque de cette proposition est fausse : il ne suffit pas qu'aucune partie privée ne puisse utiliser sa violence pour que ce soit un État. S'il n'existait en Australie que des violences contre les incestueux ou les indésirables

(Droit public I et II), ce ne serait pas pour autant un État : il y manquerait l'organisation à part, que nous ne pouvons pas faire figurer sur ce genre de tableau, purement juridique.

Chap. 6 - SUR LE SYSTEME VINDICATOIRE

Vindication – définition

Il convient de distinguer la vengeance comme phénomène psychologique et pourrait-on dire « spontané », de la vengeance instituée, avec ses règles sociales, ce pour quoi on parlera plutôt de système vindicatoire. La distinction est bien mise en évidence par la proposition de Courtois (1984 : 12 *sq*.) qui oppose *vindicatif*, qualificatif à proprement parler psychologique (le dictionnaire définit bien « vindicatif » comme « porté à la vengeance », c'est-à-dire une tendance psychologique), et *vindicatoire*, qualificatif relatif à l'institution.

La vengeance – nous ne parlons ici comme ailleurs que de vengeance au sens social – se définit comme :

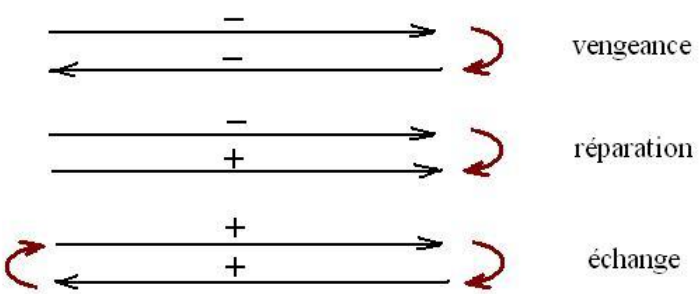
1° toute réaction, réponse, action en retour (au sens de réciproquer), d'une partie A contre une autre de laquelle elle a subi un tort,

2° qui rend le mal pour le mal,

3° et est tenue pour satisfaisante du point de vue de A.

L'idée de causation (1° « parce que ») est fondamentale, sans laquelle on ne peut parler de vengeance ; mais la causation n'est pas réciproque – c'est pourquoi c'est une vue limitée que de s'exprimer en termes de réciprocité à ce propos, comme le fait Malinowski, à la suite d'ailleurs de Thurnwald, vue reprise par Polanyi. Différence avec l'échange au sens économique déjà dite dans *Critique du don* – cela dit pour rejeter toute théorisation en termes d'échange telle que tentée par Verdier (1980 : 14 « la vengeance est un rapport d'échange bilatéral résultant de la réversion de l'offense et de la permutation des rôles de l'offenseur et de l'offensé » ; la vengeance n'est pas un rapport d'échange et il n'y a pas réversion : dans les systèmes australiens, maenge, etc., celui qui se venge n'est pas considéré comme un offenseur ; cette critique conduit également à rejeter l'idée que « la composition est une modalité propre de l'échange vindicatoire… », *ibid*. : 28) et bien d'autres d'ailleurs.

Au besoin, refaire les dessins :



qui montreront également la différence avec la réparation (deux flèches qui se font face, mais la seconde apporte quelque chose de positif).

Beaucoup de chercheurs ont bien vu que la vengeance pouvait être conceptualisée en termes d'offense et de contre-offense, ou de meurtre et de contre-meurtre, ces termes étant évidemment forgés par analogie avec le don et le contre-don. L'analogie est exacte puisque dans la figure ci-dessus, il suffit de remplacer le signe – par un signe + pour obtenir le schéma du don : *la réaction vindicatoire est un contre-don en négatif*. Cette analogie est brièvement notée par Gernet (1982 : 16) et commentée plus en détail par Svenbro (1984 : 54) qui mobilise différents passages de l'Odyssée, en particulier celui où l'affront fait à Ulysse lorsqu'il revient chez lui déguisé en mendiant et auquel est jeté un pied de bœuf est vengé par Philoitios qui tue l'offenseur en prononçant ces mots :

> « Accepte mon don d'hospitalité (*xeinion*) (à savoir ta mort), en échange du pied de bœuf que tu donnas à Ulysse lorsqu'il mendiait dans sa propre maison » (*Od.* : 22, 290-1).

C'est par ironie, souligne Svenbro, que l'opération vindicative est comprise (et expliquée) comme un échange de dons d'hospitalité : « Dire que le comportement vindicatif obéit aux mêmes principes que l'échange de dons n'est donc pas imposer un modèle gratuit sur les faits. C'est au contraire le comprendre de la même façon que les Grecs eux-mêmes. Il y a là comme un accord entre la conscience subjective et l'analyse objectiviste. »

Remarques de vocabulaire : système vindicatoire, vengeance, représailles, etc.

Il est bien difficile de faire le partage entre les simples représailles (destruction pour une destruction, œil pour œil) et la vengeance qui se solde par un meurtre[100] ; et c'est à juste titre que l'on distingue cette dernière en parlant de vengeance *de sang*. Mais l'idée est la même.

Il est encore plus difficile de faire le partage entre les représailles et la saisie à l'issue d'une expédition armée qui vise à prendre ce à quoi on a droit (des bêtes volées, une dette non soldée, etc.). Le même problème se pose à l'issue d'une saisie sans prise d'armes, par exemple le bracelet kula qui peut être pris « de force » chez le partenaire kula. Dans tous les cas, il y a pareillement :

1° mise en œuvre de la force dont dispose la partie lésée (et donc le trait politique fondamental des sociétés sans État),

2° idée de dette et

3° idée (ou finalité) de rééquilibration.

Mais concevra-t-on cette mise en œuvre comme le fait d'infliger à l'autre un mal pour un mal (voler en quelque sorte ce qu'il a volé, piller pour autant qu'il a pillé) ou une procédure qui ne fait que solder les dettes, finalement analogue à une composition ? Selon la réponse à cette question (selon une vue, on rend – pour –, selon l'autre, on compense – par +), on dira ou non qu'il s'agit de vengeance.

La plupart des auteurs contemporains (il en va autrement des anciens qui veulent souligner la sauvagerie de la vengeance) parle d'un système vindicatoire en un sens très large en y incluant les opérations de représailles et les saisies. Ceci ne nous semble pas souhaitable, ils définissent ainsi l'esprit général d'un système politique non étatique et la notion générale de dette, mais pas le système vindicatoire dont l'idée centrale est de rendre le mal pour le mal. Nous n'incluons donc pas la saisie, c'est-à-dire toute

---

100 Nous ne voyons que Breteau et Zagnoli (1980 : 52-3) pour avoir tenté de l'avoir fait : lorsqu'il y a atteinte à la propriété, et lorsque l'honneur n'est pas en cause. Mais cette notion d'honneur est trop liée à la Méditerranée (les auteurs ne parlent à vrai dire que de la Calabre et du Constantinois) : si un prix de la fiancée n'a pas été payé, s'agit-il d'une question matérielle ou d'une question d'honneur ? Dans le code sarde, même la rupture d'une promesse de mariage ouvre droit à vengeance de sang.

récupération par la force, armée ou pas, dans le phénomène vindicatoire. Mais nous y incluons les représailles, qui participent de la même idée. Cela définit le système vindicatoire *au sens large*. *Au sens strict*, c'est seulement la vengeance *de sang*.

Nous excluons également les phénomènes compensatoires tels que le wergeld – parfois inclus dans la notion de système vindicatoire par les auteurs contemporains pour les raisons déjà dites – puisqu'ils consistent à compenser (rendre le + pour le –) et non rendre le mal pour le mal.

Qu'est-ce qu'un système vindicatoire ? C'est, dans chaque société ou chaque culture, l'ensemble des valeurs, de règles et des usages qui indiquent dans quels cas on peut et doit se venger, de quoi, sur qui, et comment. C'est un système de droit.

Le terme « rétorsion » (champ sémantique tout différent de « retors », bien que les deux termes viennent de *rétorquere*) est intéressant à considérer en ce qu'il ne diffère guère de la vengeance mais s'applique dans notre langue aux rapports entre États : « le fait pour un État de prendre contre un autre des mesures coercitives analogues à celles que celui-ci a prises contre lui ». Nous croyons que le Petit Robert parle de façon erronée de mesures « analogues » alors qu'il s'agit seulement de mesures qui sont *de même valeur négative* (le mal pour le mal, voir *infra*) et qui viennent « en réponse » (*rétorquere*).

L'idée de revanche (en 1914-18, par exemple) semble différente : le point clef est de perdre ou de gagner, pas d'avoir subi un tort ou un affront. Cette distinction ne peut que très difficilement être faite en anglais pour lequel le substantif *revenge* signifie à la fois vengeance et revanche.

Remarques de vocabulaire : vendetta, feud, faide

Bien que le terme de « vendetta » ne désigne à proprement parler que la coutume corse, l'usage s'est généralisé – au moins en français qui ne dispose pas du terme si pratique de *feud* – de parler de vendettas à propos de tout conflit sanglant qui s'inscrit dans la logique du système vindicatoire. Nous conserverons ce sens, pour désigner donc les opérations militaires ou para-militaires qui se traduisent par des guet-apens et autres tactiques, des homicides et des rituels de mise à mort, etc., ce qui est le sens – qui manque en français – de l'anglais *feud*, analogue au français « faide », mais qui n'a pas réussi à s'imposer en dehors des études médiévales.

Il y eut, aux alentours des années 1980, une longue controverse parmi les anthropologues d'expression anglo-saxonne qui opposa les tenants d'une définition du *feud* par l'existence de processus de composition et ceux qui soutenaient au contraire que le *feud* était interminable, « par définition éternel », dit même l'un des protagonistes (Peters 1967 : 268 ; Black-Michaud 1975 : 16 ; *contra* Boehm 1984 : 191 *sq*., 220). La controverse n'est pas très intéressante, vu que la seule façon décisive pour se faire une opinion serait de produire des documents historiques sur une longue période, lesquels montreraient, soit que les vendettas reprennent toujours, soit qu'elles ne reprennent pas. L'idée même de la vendetta interminable s'appuie en premier lieu sur les dires des Bédouins de Cyrénaïque qui disent que les vendettas ne finissent jamais : mais ce n'est pas parce que les intéressés disent cela qu'il en va ainsi. La controverse ne retiendrait pas notre attention si elle n'était couplée avec des discussions sans fin sur la bonne définition du *feud*. Ces discussions incluent des considérations sur l'existence de mécanismes (une *machinery* disaient Middleton et Tait 1958 : 20) de pacification, principalement l'existence de composition ; les tenants du *feud* interminable objectent que les feuds ont repris même après versement de ces compositions. Mais on le voit, toute cette controverse typique, non de l'empirisme anglo-saxon, mais d'une pensée qui

favorise les processus au détriment des structures, confond description et définition – ce qui est en soi une erreur méthodologique. De plus, les vendettas décrites pour les différentes parties du monde (les tenants du *feud* interminable prennent comme exemples des cultures plutôt méditerranéennes) sont extrêmement variables ; les raisons pour lesquelles elles s'arrêtent ou se continuent, plus encore.

Un *feud* peut être défini comme tout conflit qui oppose deux groupes sociaux et qui naît, se développe, finit ou ne finit pas en conséquence d'un système vindicatoire. C'est en d'autres termes une suite d'actions armées entre deux groupes qui se répondent et dont le but avoué est de tirer vengeance. Le seul point commun – en sus de sa dimension de groupe – entre tous les feuds du monde est l'élément de droit. C'est ce que mettent bien en évidence les premiers éléments de définition du *feuding* par Boehm (1984 : 218, les suivants, au nombre de 12 en tout, ne semblant pas tous généraux) :

> « 1. Faire la vendetta [*feuding*] implique dans la conception indigène que le meurtre de rétorsion [*retaliatory*] est juste [*righteous*] et qu'un homicide en justifie légitimement [*legitimately deserves*] un autre.
>
> « 2. Le cours de la vendetta [*feuding*] est régulé par des règles bien établies, comprises par les deux parties. […] »

On ne conçoit pas de *feud* sans référence au droit, alors que l'on conçoit des guerres, des razzias, des raids, tout à fait sans. Assurément chacun des belligérants se sent-il souvent dans son droit (c'est la notion de guerre juste), mais cela est tout aussi fréquemment dénié par la partie adverse : ce n'est pas le cas dans la vendetta. Prétendre dire plus, et vouloir définir le *feud* par d'autres éléments, revient en général à ne définir qu'une forme de *feud* typique d'une aire culturelle particulière.

L'existence de moyens de composition, d'un wergeld, de la *dya*, si caractéristique du monde islamique, n'est nullement universelle : les Australiens n'ont rien de tel, encore qu'ils aient d'autres moyens de mettre fin au conflit ; les Inuit n'ont pas non plus de wergeld[101] et n'ont pas d'autres moyens de composer, n'ayant tout au plus que ces duels de chants (qui substituent une lutte à une autre, mais ne réparent pas) ou une façon typique de l'Arctique (comme pour les bouches inutiles) de se débarrasser des gêneurs.

Le fait que les groupes mis en scène soient de parenté n'est pas universel, puisque les solidarités locales les relayent ; peut-on dire que le *feud* s'originerait dans la parenté, et que l'extension au village ou au groupe local ne serait qu'un phénomène second ? Cela n'est nullement évident ni chez les Inuit ni chez les Australiens (dans l'exemple de la guerre entre Aranda et Illiaura, c'est bien un groupe local qui fait la vendetta ; le motif, également, est rapporté à un phénomène local, les morts dans *ce* groupe). Penser en ces termes, c'est risquer de confondre le groupe d'action avec les interdits d'actions, lesquels empêchent bien l'oncle de flécher le neveu, un homme du clan A de flécher un homme du clan A : mais cela ne les empêche nullement de participer à l'action (ce qui est très clair dans les exemples donnés par Juillerat ou Panoff).

Le fait d'indiquer dans la définition que le conflit est limité ou non, interminable ou non, est hasardeux parce que ces éléments dépendent de multiples autres : des valeurs guerrières et viriles (ce qui est le cas dans le monde des Bédouins où la règle – au moins morale – est que l'on ne lave pas un meurtre simplement en donnant des biens) prolongent le conflit ou le font renaître lorsqu'on le croyait éteint ; une propension plus grande à la paix joue en sens contraire ; etc. Il existe par ailleurs des systèmes de droit différents (*infra* Deux types…) qui induisent ou non à un terme rapide.

---

101 Ou du moins, ont si peu recours à cette institution qu'elle a échappé à la plupart des observateurs.

Quant à définir le *feud* par opposition à la guerre, c'est une opération intellectuelle bien délicate dans la mesure où la plupart de ceux qui ont travaillé sur les sociétés sans État maintiennent qu'on ne peut pas faire la différence entre vendetta et guerre : la première se prolonge dans la seconde. Une position classique (bien présentée dans Black-Michaud 1975 : 9 *sq*., même s'il la rejette : d'après G. Simmel, Evans-Pritchard, etc.) est que le *feud* irait de pair avec la possibilité de la composition tandis qu'elle serait impensable dans la guerre. Mais les données les plus convaincantes (en particulier le fait qu'en Irak ou dans le Sinaï, selon la loi tribale, « aucune compensation n'est due » dans les affaires intertribales) viennent encore une fois de régions où l'on peut opposer conflits d'États et conflits de groupes non étatiques. L'opposition faite par Evans-Pritchard entre ce que l'on pourrait appeler la « nation » nuer, où la composition est toujours possible, et les autres (Dinka, etc.), où elle ne l'est pas, est relative : elle participe de cette « distance structurale » si fortement mise en évidence par Evans-Pritchard. Tout cela reste *à l'intérieur de la logique de la vendetta* : plus la distance est grande, plus la composition est difficile. L'opposition est de degré, nullement absolue. On tirerait les mêmes conclusions des Enga dont toutes les guerres finissent par des dédommagements, au moins entre sous-clans, ou entre clans, beaucoup plus difficilement entre phratries, c'est-à-dire grands regroupements régionaux. « Ce principe de compensation pour homicide aux adversaires peut être limité. Chez les Mae-Enga, les paiements pour guerre sont rarement fournis à des adversaires appartenant à une autre phratrie. Au cours des combats entre phratries distinctes, certaines d'entre elles peuvent néanmoins tenter d'offrir des compensations pour homicide à leurs adversaires, toutefois les trêves ont peu de succès[102]. » (Lécrivain *Notes sur la guerre*). Au loin, ce n'est pas que les compensations soient impossibles : elles sont concevables, mais ont peu de chances d'aboutir.

Que la vengeance mette en jeu des groupes est probablement essentiel à la notion de *feud*, ce qui en fait une petite guerre. Par opposition, *blood revenge* s'applique plutôt à des actes de vengeance individuelle (chez les Kurdes d'Irak où on ne rencontrerait pas le *blood feud*, bien que le meurtre de vengeance existe, selon Fr. Barth cité par Black-Michaud 1975 : 27 qui discute très longuement de la différence entre *feud* et *blood revenge* ; chez les Comanches, la vengeance ne semble impliquer que quelques parents proches, mais avec la même impossibilité de vengeance interne qu'ailleurs, selon Hoebel (1940 : 66 *sq*.). Toutefois, comme ce n'est pas celui qui a été tué qui se venge, aucun *blood revenge* n'est à proprement parler « individuel » (ce ne sont jamais que des parents du dernier mort qui peuvent le venger), et cette opposition est toute relative. S'agissant des Inuit ou des Comanches, les auteurs anglo-saxons ne s'expriment pas en termes de « *feud* ».

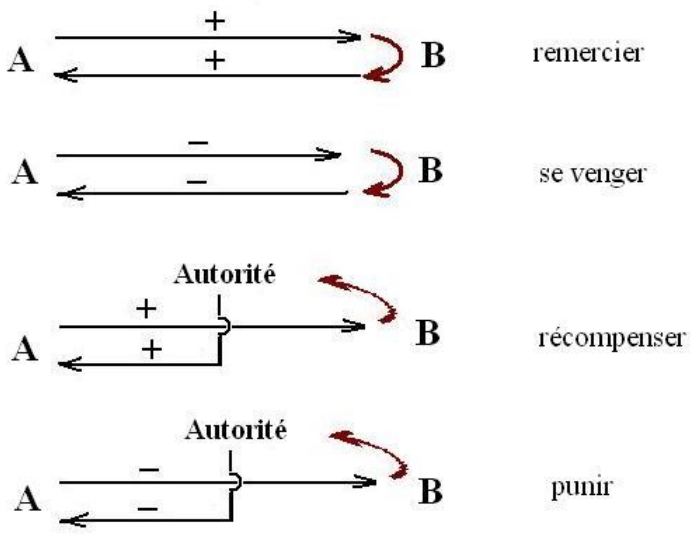
Vindication et peine : les oppositions conceptuelles

Le terme « rétribution » s'emploie en maints sens différents (sens moral ou pas), mais désigne toujours le fait 1° de rendre et 2° de rendre *à valeur de même signe* (le bien pour le bien, le mal pour le mal).

Il y a rétribution entre les partenaires : A donne + à B qui rend + (c'est ainsi que je rétribue les services de qui j'ai engagé), ou A donne – à B qui rend – (c'est la vengeance). Mais on parle de rétribution également si un tiers par rapport aux parties se mêle de rendre le bien ou le mal en lieu et place de celui qui l'a reçu. Ce tiers ne bénéficie ni ne pâtit ; s'il s'agissait d'un échange, on dirait qu'il ne figure pas parmi les

102 Meggitt 1977 : 21, 117, 114, 138.

échangistes ou les ayants-droits. Les partenaires peuvent l'avoir choisi par convention, mais s'ils ne lui ont pas donné pouvoir, cette convention sera de peu d'effet. C'est pourquoi ce tiers est normalement une figure d'autorité (et de pouvoir) : c'est l'État, ou le roi, ou le commandement, qui récompense ou qui châtie (punit). Les formes de la rétribution peuvent ainsi se mettre en tableau :



La notion de peine suppose donc toujours une intervention *extérieure* (aux partenaires, aux unités échangistes) et une *autorité* (et un pouvoir) – tout autant que la récompense quand elle n'émane pas du bénéficiaire. C'est pourquoi elle se conçoit difficilement en dehors d'un ordre public (que ce soit l'État, les dieux ou l'ordre cosmique). Souligner ici que, même si le droit pénal est selon les options classé plutôt en public ou en privé dans notre société, *la peine ne se conçoit que publique*.

À la différence de la récompense (car une instance d'autorité peut récompenser une action exemplaire nouvelle sans qu'il y ait aucune règle qui n'énonce avant d'avoir été faite qu'elle était souhaitable), la peine ne se conçoit qu'en fonction d'une règle admise et, dans notre droit en tout cas, énoncée (sans rétroaction possible). Pas de peine sans règle, sans violation d'une règle.

Il n'existe donc de peine que sous deux conditions : 1° la peine est infligée par une autorité qui est au-dessus des parties privées, c'est-à-dire se conçoit difficilement en dehors d'une autorité publique ; 2° elle suppose règle, et violation de cette règle.

La peine n'a pas pour but de satisfaire une partie privée (elle est requise par le ministère public, toute distincte des demandes de réparations émanant de la partie civile) ; elle ne satisfait d'ailleurs aucun intérêt (alors que la récompense le fait). Elle ne satisfait que l'idée de justice ou d'équité.

Qu'est-ce qui la justifie donc ? C'est là une question grave du droit pénal et du droit en général à laquelle il n'existe pas de réponse claire. On la dira « morale » (avec l'idée de rétribution) ; on dira qu'il n'existe de peine que pour un coupable, principe *Nulla pœna sine culpa*, l'idée de culpabilité étant encore une fois une idée morale. Il est très curieux de voir qu'en dépit du souci, presque permanent, du Droit de se différencier de la morale, cette notion capitale du monde juridique ne puisse être justifiée que par rapport à la morale.

Le problème de la justification est un problème aigu parce que personne ne croit à la « valeur rééducative » de la peine ; on ne peut non plus confondre la peine (qui a son côté « afflictif » comme disent très bien les juristes, l'intention de faire le mal est

affichée) avec des mesures de sûreté qui conduiraient seulement à écarter, bannir, mettre en résidence surveillée, etc., sans l'aspect afflictif de la peine. Reste l'argument fonctionnaliste : la peine a une fonction sociale, cherche à prévenir par son côté intimidant. Mais ce que l'on refuse toujours, et que l'on doit refuser dans une société qui décrète les droits de l'homme, c'est que l'on puisse régner par la peur (le « principe » de gouvernement du despotisme selon Montesquieu). C'est le premier risque du principe pénal que d'aucuns voudraient remplacer par des mesures de rééducation. Le second, tout aussi insupportable à la pensée moderne, est l'idée que la société, en infligeant des peines au criminel, voudrait se venger.

La vindication comme action de droit privé

On parle inutilement de vengeance « privée », car il n'existe pas de vengeance « publique ».

La vengeance est une affaire privée, en ce qu'elle est *mise en œuvre par la partie privée lésée*. Il n'y a pas de ministère public, mais tripartition du corps social en partie de la défense, partie du plaignant, et neutres. C'est la même chose dans notre justice actuelle mais, dans le cas de la vengeance, cette tripartition implique action. Dire que cette action ne concerne que la partie privée lésée (et pas la morale ni l'ordre public), c'est encore dire qu'elle reste privée.

Elle s'origine pareillement dans un intérêt privé qui a subi un tort : c'est pourquoi *la vengeance ne suppose en aucun cas une norme* selon laquelle il ne faudrait pas tuer (très clair dans maintes sociétés, spécialement en Australie). L'institution de la vendetta ne vient pas du constat de la transgression d'une norme : c'est seulement une partie privée qui subi un tort privé et agit en conséquence. *Le fait générateur de la vengeance est un intérêt privé*. C'est le caractère privé du dommage qui rend compte et explique l'action privée qu'est la vengeance. Chaque fois qu'un délit est défini en termes publics, délit contre l'ordre social global, nous n'avons pas affaire à un système vindicatoire.

Enfin, il n'existe *pas de notion de peine dans la vendetta*, notion qui vise à punir, à châtier, éventuellement à faire expier, et qui n'a de sens que par rapport à un ordre supérieur, que ce soit celui des dieux ou de la morale sociale, que ce soit un ordre public ou un ordre cosmique. La question de la finalité de la peine est une question difficile où plusieurs points de vue s'affrontent. Laissons de côté la finalité fonctionnelle (protéger l'ordre public, ou simplement protéger les intérêts privés) que l'on peut définir comme « dissuasive » : c'est là un phénomène général qui se trouve être en commun avec la vengeance ; évidemment, l'institution de la vendetta dissuade les clans étrangers de voler ou de tuer. Mais si la finalité de la peine s'exprime diversement en termes de rétribution, châtiment ou expiation, tout le monde admet qu'elle ne vise pas à satisfaire la partie qui a subi le tort : c'est ce qui l'oppose en tout à la vengeance (dont on se souvient que nous avons fait figurer la satisfaction de la partie vengeresse parmi la définition).

Par toutes ses caractéristiques (et en dehors de la fonction dissuasive), la sanction par mort à l'issue d'une vendetta s'oppose en tout à la peine qui ne se conçoit qu'au public :

- par son action
- par ses motifs
- par sa finalité

Ressemblance superficielle : lorsque la partie civile veut faire condamner le coupable, elle vise (est censée viser) à faire justice et non pas à se venger.

Bohannan (réf à trouver) distinguait quant à l'action mise en œuvre :

- la poursuite (au sens juridique : engager des poursuites)

- l'instruction
- l'exécution

Ces trois sphères d'action de la justice sont gérées de façon privée. À noter que dans le cadre de la cité grecque, l'accusation est encore conduite par la partie civile.

À noter que « punir » n'a pas le sens technique de « peine », puisque l'on parle « d'expédition *punitive* » pour de simples représailles et que le dictionnaire définit la vengeance comme le fait de se dédommager moralement *en punissant* son offenseur… »

Vindication/réparation

La proximité entre les idées de vengeance et de réparation est intuitivement notée par tous, d'autant que les langues expriment l'idée de « payer » pareillement dans les deux cas ; mais cette idée se retrouve encore dans la peine.

À noter cette difficulté de nos langues qui n'ont pas de termes savants pour désigner l'idée commune à la vengeance et à la réparation (rendre la monnaie de sa pièce, *to retaliate* (de la loi du talion), ne désigne que la vengeance). Quelle est au juste cette idée commune ? Non pas la réaction (le 1° de notre définition), ni le mal rendu pour le mal (le 2°), mais bien la satisfaction de la partie privée (le 3°). Laquelle vient de ce que le causeur de tort « a payé » – mais quand nous voulons expliciter comment il l'a fait, nous retombons sur cette dualité insurmontable : soit il a fourni un bien en compensation du mal qu'il a fait, soit il a souffert le mal qu'il a fait souffrir.

Réitérer ce que nous avons dit à propos des Lobi, mais de façon nouvelle : entre vindication et réparation, il n'y a que la satisfaction de la partie lésée qui soit en commun, mais nulle obtention de quoi que ce soit de matériel dans le premier cas, et la prétendue égalité des comptes dans les deux cas :

vengeance	
A	B
–	 –

réparation	
A	B
– +	

laisse oublier que dans le cas de la réparation, si A a reçu + de B, et si le solde est égal à 0 en ce qui le concerne, il a bien fallu que B se dépouille d'autant, et donc que son solde à lui est négatif, devrait être marqué sur le tableau par un – dans sa colonne.

Quoi qu'il en soit, le principe primitif de « tout dommage donne lieu à dédommagements » est universel, présent encore dans notre société. Au contraire, la vengeance a disparu comme institution légitime, en rapport évident avec la monopolisation de la violence par les États.

L'État

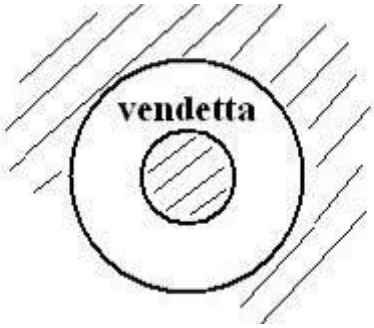
Que la vengeance soit antinomique avec l'État, c'est ce qui est répété depuis le XIX^{e} siècle dans tous les manuels d'histoire du Droit. L'idée n'est pas fausse mais a les mêmes limitations que celle du monopole de la violence par l'État.

Certains États ne se sont pas arrogé ce monopole. Ce sont non seulement des États africains (Tcherkézoff 1980 : 47), auprès de qui le vengeur doit néanmoins quand-même demander la permission – contrôle étatique qui va avec le versement d'une taxe sur le wergeld. Mais c'était aussi le cas en Grèce ancienne (d'après l'œuvre désormais classique de Glotz sur *La solidarité familiale*…), ni à Rome jusque pendant la période républicaine (selon la mise au point de Y. Thomas 1984). Soulignons que dans l'Athènes de l'époque de Dracon le droit de la famille lésée était reconnu « au moment du supplice ou de l'expulsion ». A l'origine de la juridiction sociale, comme dans la période antérieure de l'arbitrage, le tribunal, *pour faire exécuter ses arrêts, n'avait que*

les armes de celui qu'il déclarait vainqueur. C'était le principe universel en droit grec, que l'exécution du jugement soit abandonnée à la partie gagnante. Ce principe resta toujours en vigueur dans les matières civiles. Pour les condamnations au criminel, l'application en fut bien restreinte et mitigée dans la période classique ; elle l'était peu au temps de Dracon » (Glotz 1916 : 306, nos italiques ; dans les pages suivantes Glotz montre la fréquence avec laquelle les condamnés sont abandonnés aux offensés pour être tués de leurs propres mains). Bon résumé de toutes ces données dans Courtois 1984, en particulier p. 31 : « le tribunal agit comme un régulateur de la vengeance ».

Les trois cercles de la vengeance

À l'issue d'un colloque publié en 4 volumes sur la vengeance, Verdier (1980 : 24-5) définissait une structuration de l'espace social en trois zones[103] : un centre, où la vengeance était interdite, une première couronne où elle était la loi, et une périphérie, où elle n'était plus.



> « Le système vindicatoire circonscrit un certain espace social à l'intérieur duquel s'exerce la vengeance et au-delà duquel elle fait place à l'hostilité et à la guerre : comme il y a un lieu où la vengeance est interdite à cause de la distance sociale trop proche des partenaires, il y a un autre lieu où elle cesse de jouer par suite de la trop grande distance sociale entre eux ; leur altérité est alors telle qu'elle exclut toute reconnaissance et que, faute de médiation, l'affirmation de l'un passe par la négation de l'autre. […] Autrement dit la vengeance s'inscrit dans un espace social intermédiaire entre celui où la proximité des partenaires l'interdit et celui où leur éloignement substitue la guerre à la vengeance. [L'opposition entre guerre et vengeance est ensuite relativisée.] Bien plutôt, nous cherchons à mettre en évidence la spécificité du système vindicatoire et les règles qui président à son fonctionnement. Se situant à mi-chemin entre la relation d'identité et de différence absolue, la relation vindicatoire est essentiellement une *relation d'adversité* liant des partenaires qui se reconnaissent à la fois comme identiques et différents. [Par opposition, *l'hostilité* est la relation que l'on a avec le groupe] que l'on cherche à nier, voire à anéantir […]. »

La thèse des trois cercles de la vengeance nous paraît fondamentalement juste : partout en Afrique, dans les sociétés lignagères ou villageoiso-lignagères, ou dans maintes sociétés d'Amérique ou d'ailleurs, il y a un cœur – le lignage, le clan, le village, une unité politique plus vaste – où la vengeance est impensable, sacrilège, inconcevable. C'est ce qui fait que ces sociétés primitives semblent pétrifiées devant le meurtre interne ou le meurtre du parent proche, souvent impuni. C'est ce qui fait qu'en cas de conflit interne, médiateurs et corésidents feront tout pour éviter le versement de sang, contraignant parfois par leurs suppliques répétées les endeuillés à accepter des cadeaux de regret (ou un wergeld). On prendra garde toutefois de ne pas trop rigidifier le schéma

---

103 D'une certaine façon, la thèse des trois cercles est une reprise des trois formes de réciprocité de Sahlins (pareillement dépendantes de la distance sociale).

qui ne nous semble nullement universel : en Australie, ou peut-être simplement chez les Comanches, la vengeance peut s'exercer entre proches. Il n'y a pas cœur intouchable parce que la divisibilité – du groupe ou, ce qui revient au même, de la souveraineté – est sans limite. La limite entre le centre et l'espace dit « intermédiaire » de la vendetta ne se voit que dans une partie des sociétés primitives, celles pour lesquelles nous parlons de semi-États.

Dans une formulation subséquente de cette thèse, Verdier (1984 : 151) opposera plus radicalement encore l'espace intermédiaire de la vendetta au centre en voyant ce dernier régi par la peine – repris par N. Rouland (1990 : 28). Cette thèse est aventureuse. À l'intérieur du clan, du lignage ou de la famille, on peut tout au plus parler d'un droit de correction, qui même s'il était *jus vitae necisque* comme à Rome est tout au plus un droit familial, nullement un droit pénal qui suppose toujours en quelque sorte une dimension publique. Quant aux mesures de salut public (exécution ou bannissement) prises à l'encontre d'un tueur récidiviste ou d'un sorcier, on a déjà dit à propos de l'Australie et des Lobi la difficulté qu'il y a à les tenir pour du droit pénal parce que précisément il n'existe pas de règle pénale.

Une thèse plus hasardeuse encore qui se greffe sur la thèse des trois cercles est celle qui lie la solidarité vindicatoire (la solidarité du groupe dans la vengeance) à l'interdit de se venger à l'intérieur de son propre groupe, deux aspects présentés comme l'envers et l'avers d'une même pièce (Verdier 1980 : 21). Or ces phénomènes ne vont pas ensemble : l'interdit de la vengeance est général en Afrique à l'intérieur du village, ce qui ne veut pas dire que le village soit solidaire dans la vengeance (les exemples abondent pour montrer que c'est seulement le clan d'un village qui venge un de ses morts, les autres clans du même village restant totalement en dehors du conflit). C'est une erreur conceptuelle que de croire que la solidarité active n'est que l'envers de la solidarité passive : c'est plus, c'est-à-dire la première implique la seconde mais la seconde n'implique pas la première. C'est généralement le clan ou le lignage minimum qui est solidaire dans la vengeance, alors que l'interdit de la vengeance s'étend à un ensemble beaucoup plus vaste, typiquement le village. C'est pourquoi d'ailleurs cet interdit est si souvent transgressé : c'est seulement un principe ou un précepte moral qui voudrait que le sang ne coule pas au sein de l'unité locale, mais aucune force n'est là pour faire respecter ce principe. Au contraire, les forces armées des différents clans du village se divisent et s'affrontent si deux habitants du même village en viennent à prendre les armes l'un contre l'autre (les exemples abondent : Panoff 1980 : 152-3 ; Schott 1980 : 177, 178).

Voilà donc tout ce que l'on peut dire sur le rapport entre le premier et le deuxième cercle. Voici maintenant ce que l'on peut dire sur le rapport entre le deuxième et le troisième.

Conçu comme une opposition entre le milieu de la vendetta et l'au-delà de la vendetta, c'est là une thèse importante et que nous tenons pour fondamentalement juste. Mais la façon dont Verdier la présente, comme une opposition entre guerre et vendetta, n'est pas satisfaisante, comme l'auteur le reconnaît d'ailleurs puisqu'il explique (dans un long passage que nous avons sauté dans la citation ci-dessus) qu'on ne peut tracer de frontière fixe entre l'une et l'autre, que la guerre n'est dans la majorité des sociétés sans État que la prolongation de la vendetta. L'opposition pertinente n'est donc pas entre guerre et vendetta. Qu'est-elle ?

Est-elle, comme Verdier le propose dans la seconde partie de sa présentation, une opposition entre la vengeance (conçue essentiellement comme une figure de la réciprocité) et la guerre qui serait « d'anéantissement » ? La solution n'est pas tenable

puisque l'on sait que des vendettas peuvent se terminer par l'anéantissement complet d'un clan. Ni l'extermination de l'ennemi, ni la conquête territoriale[104] ne sont étrangères à la vendetta. On pourrait être tenté de parler de vengeance équilibrée (ou mesurée) dans un cas et de vengeance sans mesure ni recherche de l'équilibre dans l'autre : Fortes[105] dit que pour un ennemi lointain, on cherche seulement à rendre le coup sans se préoccuper de savoir s'il est proportionné. Mais on a aussi des vendettas sans mesure : l'exemple détaillé par Panoff est celui où, suite à un simple vol de tabac, aggravé bientôt d'un meurtre et de la fuite du meurtrier dans un autre village, toute la population de ce village se fait massacrer. On a aussi des vendettas vers l'extérieur qui joue le rôle de bouc émissaire, comme dans ces cas étonnants où les Géorgiens de la plaine « se vengent » en prenant un étranger, Russe, Ossète, Tatar, peu importe, et en le « sacrifiant » (Charachidze 1980 : 94) : la vendetta, très particulière il est vrai dans ce cas, sort alors de l'espace intermédiaire pour investir l'ennemi lointain.

La différence proposée par Verdier entre adversité et hostilité est assurément subtile, mais difficile à mettre en œuvre tant les mêmes comportements, les mêmes motivations de vengeance se retrouvent pour les uns et pour les autres. En ce qui concerne les Kabiyè, l'auteur voit une différence « certes minime… mais significative » en ce qui concerne les morts à la guerre : « le cadavre de l'ennemi [c'est-à-dire des ethnies hostiles, étrangères aux Kabiyè] était emmené et traîné dans les hauts lieux, celui de l'adversaire [au sein du monde Kabiyè] était laissé sur le terrain pour être repris par les siens et enterré ». Un tel comportement différentiel s'observe effectivement dans certaines sociétés, mais il ne correspond pas nécessairement à une opposition entre vendetta et guerre, entre ceux du même peuple et les autres. Les Lobi semblent avoir pratiqué l'outrage à cadavre sur les Lobi eux-mêmes. En Australie, c'est lorsqu'il y a réconciliation (suite à cette épreuve faussement appelée ordalie qui met fin à un conflit) que les adversaires laissent emporter le cadavre pour qu'on lui rende les honneurs funéraires ; inversement l'outrage au cadavre d'Hector perpétré par Achille s'inscrit parfaitement dans le cadre d'une vengeance, celle de Patrocle. Aussi pensons-nous que ce comportement différentiel, lorsqu'il s'observe, ne traduit pas une opposition structurelle entre deux types d'ennemis, mais plutôt la plus ou moins grande « chaleur » de l'action vengeresse, ainsi que, ce qui va de pair, l'éloignement ou la proximité d'une pacification prochaine.

Si l'on résume cette argumentation, on dira que certaines vendettas se développent en guerres qui conduisent à des exterminations ainsi qu'à des comportements sans mesure, tels que tortures et outrage à cadavre. Nous sommes encore dans le deuxième cercle dans la mesure où la logique d'ensemble, à la fois la stratégie et les motivations, restent dans l'orbite de la vengeance. Mais :

1° lorsqu'un clan, un village ou un peuple (comme dans l'exemple californien ou dans l'exemple lobi en ce qui concerne sa migration) se sert de sa supériorité militaire pour en déplacer un autre, c'est-à-dire lorsque la conquête territoriale est la finalité des conflits, ou bien

2° lorsqu'un peuple (les Nuer vis-à-vis des Dinka, ou les Iroquois vis-à-vis de tous leurs voisins) s'adonne à la guerre pour affirmer sa domination, qu'il faut alors bien

---

104 Panoff (1980 : 151) dit comment des vendettas répétées contre un groupe plus faible peut le conduire à évacuer ses terres ; le phénomène, croyons-nous, est général.

105 Apparemment dans *Dynamics* [*of clanship among the Tallensi* ; 244-255] : référence exacte à trouver.

décrire comme « politique », sur des peuples alentour qui subissent leurs raids ou leur razzias (pour faire des esclaves ou prendre du butin), ou enfin

3° lorsque des valeurs martiales, normalement étrangères à l'esprit de la vendetta, ou la nécessité à la fois institutionnelle et magique de la chasse aux têtes, tout aussi étrangère à l'esprit de la vendetta, orientent visiblement les conflits (la vengeance n'étant plus qu'un prétexte),

alors ces types de guerre sont en dehors de la logique de la vengeance. Nous sommes dans le troisième cercle.

Les deux types de vendetta

Parler d'un système vindicatoire comme d'un système juridico-judiciaire, c'est dégager les règles auxquelles il obéit. La plus importante : dans quelles circonstances la vengeance est-elle considérée comme légitime ? Question cruciale, mais à laquelle nous n'avons que bien peu de réponses.

Une première règle possible est la suivante :

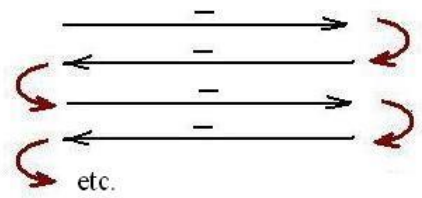
Règle A : *La contre-offense (l'offense légitimement infligée en représailles d'une précédente offense) est elle-même une offense qui ouvre droit à vengeance.*

C'est la règle ordinaire à laquelle obéit la vendetta corse, sarde, albanaise ou celle des peuples du Caucase. Elle est explicite dans le code sarde compilé par Antonio Pigliaru après 1950 (Pigliaru et di Bella 2004) puisque l'article 1 dit que « L'offense doit être vengée » et le dernier article (article 23) stipule :

> « L'action offensante commise à titre de vengeance constitue à son tour un nouveau motif de vengeance de la part de celui qui en a été frappé […] La vengeance de sang constitue une offense grave même quand elle a été consommée dans le but de venger une précédente offense de sang. »

C'est encore ce que disent très exactement Breteau et Zagnoli (1980 : 51) à propos de la Calabre : « La mise en œuvre [de la vengeance] constitue une offense pour l'autre groupe [qui] se trouve à son tour déshonoré tant qu'il ne l'a pas vengée ».

La règle générale de tout système vindicatoire est que l'offense légitime la contre-offense (le meurtre, le contre-meurtre) ; la règle particulière dont nous parlons ici est que la contre-offense (le contre-meurtre), étant elle-même une offense, légitime une nouvelle contre-offense, et ce à l'infini, *en toute légitimité* :



Il en résulte une dynamique particulière, une série qui enclenche vendetta sur vendetta et qui ne sait comment s'arrêter, *parce qu'il n'existe aucune raison valable (c'est-à-dire légitime) de s'arrêter*. Ainsi que le dit Itéanu (1980 : 67) à propos des Ossètes, « l'exercice de la vengeance ouvre lui-même un autre cycle de vengeance et ainsi de suite jusqu'à l'extermination d'un des groupes. » C'est ce que dit très explicitement un dicton de ce peuple : « le sang ne lave pas le sang ».

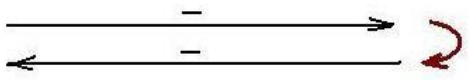
Pourtant ces vendettas qui déciment les familles sur des générations ou des siècles s'arrêtent. Mais elles ne s'arrêtent que pour des raisons de fait, étrangères au système. La première est celle déjà mentionnée : tout un clan est exterminé, comme dans la légende des Nartes du peuple ossète, comme encore, dans la tradition germanique, la

maison de Volsung à laquelle appartient Siegmund, père de Siegfrid. Ces systèmes qui ne peuvent s'arrêter s'arrêtent en fait pour des raisons qui paraissent dérisoires, comme ces rituels des Abkhazes où il suffit qu'une femme d'un clan se fasse sucer un sein par un homme ou un bébé d'un clan ennemi pour qu'ils se déclarent « fils », rendant toute idée de vengeance impossible entre eux (Charachidze 1980 : 88).

Une autre règle, beaucoup plus difficile à mettre en évidence, dirait le contraire de la précédente :

Règle B : *La contre-offense, si elle est menée en toute légitimité, n'ouvre pas droit à vengeance.*

Nulle part, nous ne la voyons formulée comme telle, mais elle ressort de certains exemples océaniens. Voici par exemple le cas des Yafar, bien présenté et commenté par Juillerat (1986 : 445). Il faut savoir d'abord que le devoir de vengeance ne s'impose que contre un homme qui a fait une sorcellerie (*aysiri*, *ibid.* : 451-2). Un homme du nom de Y... de la tribu des Potayneri est recherché par les Yafar pour les nombreuses agressions qu'on lui imputait (comme ailleurs, suite à divination pour des morts d'hommes que nous considérerions comme naturelles). Un raid est lancé, formé de quelques hommes seulement qui tuent Y par surprise (comme si souvent dans ce genre d'expédition de vendetta) et quelques-unes de ses épouses. Un frère du défunt tente une riposte, mais comme disent les agresseurs : « Il renonce. On n'a pas tué Y... pour rien, il nous avait tué beaucoup de "frères" […] Les Potayneri ne sont pas venus se venger par la suite. Ils ont reconnu que Y... nous avait tués par sorcellerie » (*ibid.* : 459). Ce qui est frappant dans ce récit, c'est le bon droit dans lequel se sentent les agresseurs et, corrélativement, la conscience imputée à leurs victimes qu'ils sont dans leur tort, ce pour quoi ils ne feront pas vendetta : tout le monde reconnaît le mal qu'a fait Y..., y compris ses proches *qui renoncent donc à le venger*. Ainsi que commente l'ethnographe : « la légitimité du meurtre comme sanction à un comportement antisocial grave était souvent explicitement reconnue par les parents de la victime, même entre tribus différentes » (*ibid.* : 452). S'il y a eu offense (meurtre par sorcellerie) et ensuite contre-offense légitime, les deux groupes sont quittes, et c'est comme un bilan comptable qui fait que la vendetta s'arrête d'un commun accord entre tous. Il n'y a pas enchaînement sans fin de meurtre et de contre-meurtre, tout se passe comme dans un échange et n'en diffère que par le fait que la causalité (et conditionnalité) n'est pas réciproque :



Fin

Ce qui diffère du tout au tout d'avec la règle précédente, c'est qu'ici « le sang lave le sang », autrement dit, on peut solder *de par le cours normal du système* la dette de sang. Ce qui diffère encore, c'est qu'ici les parents, les proches ou les voisins peuvent se désolidariser de la victime.

Des phénomènes similaires ont été notés ça et là en Océanie. Panoff (1980 : 154) note à propos des Maenge que « les vengeurs potentiels commenceront par rechercher si [un] homicide ne répond pas à une violence commise antérieurement par la victime elle-même ou par un des leurs », avec l'idée que la vengeance doit être « suspendue quand l'homicide subi par le groupe clanique n'est qu'un prêté pour un rendu ». Il arrive que le groupe « se désolidarise de l'individu déviant au point de le mettre à la merci de ceux qui veulent le tuer ; il suffit de le bannir ou de faire connaître le lieu où il se cache ». Ces données évoquent très fortement celles d'Australie (voir *supra*). Tous ces exemples

nous emmènent très loin de la solidarité clanique ou fraternelle indéfectible du monde méditerranéen. La vendetta y prend, aussi, d'autres formes.

Cette opposition entre ces deux formes nous paraît majeure. Nous l'avons présentée comme une opposition entre deux règles : ce sont plutôt deux inflexions, deux façons de faire fonctionner un même système général. Dans le premier cas, on le fait fonctionner pour entretenir un déséquilibre permanent, sans terme apparent, du moins sans terme prévu ; dans le second, on le fait fonctionner finalement pour résoudre les conflits, ce que dit bien Juillerat (1986 : 452, nos italiques) : « Dans ces conditions, le meurtre [légitime parce que vengeance légitime] n'avait pas dans la plupart des cas à être puni à son tour. Il constituait à la fois la culmination ou la mise au jour d'un conflit jusqu'alors occulté et *l'amorce de sa résolution*. » Cette gestion différente, qui résulte assurément de multiples facteurs sociaux, des stratégies individuelles et de luttes de pouvoir, beaucoup plus que des règles, se combine enfin à des idéologies bien différentes :

- la règle A se stipule plutôt en termes d'offense ou d'honneur, la règle B plutôt en termes de dommages ou de préjudice ;
- la règle A correspond à une solidarité sans faille du groupe de parenté (nous ne pensons pas qu'on la rencontre en ce qui concerne les villages ou les groupes locaux), la règle B s'associe plus facilement avec la possibilité reconnue comme légitime de se désolidariser d'un parent fautif.

Les conséquences sur la violence et les conflits sont évidentes : lorsque la solidarité ou seulement les questions d'honneur priment sur tout, priment sur le droit, elles engendrent la violence ; inversement, que des parents puissent reconnaître le tort d'un des leurs, c'est un pas vers la paix.

Notes complémentaires sur la légitimité de la vengeance

1.

Le fait que la forme B aille avec une désolidarisation du groupe par rapport à la victime – tenue pour coupable, et abandonnée en conséquence à la juste vindicte des vengeurs – fait évidemment penser à l'abandon noxal, institution bien connue de l'Antiquité (Courtois 1984 : 24, et nombreuses références bibliographiques). Bien qu'il s'agisse plus à proprement parler d'une coutume qui vise à prévenir la vendetta que d'une règle du système vindicatoire en tant que tel, c'est une façon de le faire fonctionner selon la règle B : on reconnaît la légitimité des vengeurs et l'on assure qu'il n'y aura pas de rétorsion.

Toutes les sociétés ont probablement eu recours au bannissement ou à l'abandon noxal. Boehm (1984 : 75) signale par exemple pour les Monténégrins qu'un clan pouvait désavouer formellement un de ses membres coupable de nombreuses fautes : « Agissant ainsi, ils l'excluaient publiquement du groupe, et rendaient explicite que s'il était tué, son propre clan ne chercherait pas vengeance. » C'est là un correctif important au système A. Comme quoi – encore une fois – l'opposition entre système A et B doit être vue comme très relative.

2.

Relevons enfin que les systèmes vindicatoires sont extrêmement divers de par le monde, et même dans la même aire culturelle. Tenir l'opposition entre forme A et forme B pour majeure ne signifie pas nier les autres. L'article, remarquable en tout point de Charachidze (1980 : 94) met bien en évidence ces différences de règles entre les peuples du Caucase :

> « Pour [les Caucasiens du Nord], surtout les Abkhazes et les Ossètes, le meurtre délibéré est prévu par la loi, en contrepartie d'un préjudice quelconque. Chez les Géorgiens [de la montagne, chrétiens], au contraire, seul le contre-meurtre enclenchant la vendetta est tenu pour licite ; on n'a le droit de tuer que si le partenaire a déjà tué »

En d'autres termes, il existe des systèmes où l'on peut faire une vengeance de sang pour une simple gifle ; d'autres, seulement pour un crime de sang, ou des offenses aussi graves. La vengeance n'est pas toujours sous tous les cieux « proportionnée », comme le veut le code sarde (article 18). Elle peut être démesurée : 100 « têtes », c'est-à-dire 6000 à 8000 bœufs pour le meurtre d'un prince chez les Tcherkesses, la moitié pour le meurtre d'un noble, et encore 12 à 14 « têtes » pour avoir frappé un noble d'un bâton, etc. Là-bas « la nature du préjudice initial est sans commune mesure avec la contrepartie qu'il entraîne » (*ibid.* : 92).

Quelques autres règles de la vengeance

C'est peut-être seulement Breteau et Zagnoli (1980 : 49, 51) qui mettent en évidence deux règles qui au moins sont évidentes dans le monde méditerranéen. La première est celle qui veut que l'on ne peut frapper qu'à tour de rôle : ceux qui viennent de tuer doivent attendre de l'être à leur tour avant de tuer à nouveau, et tout cela ressemble à un de ces jeux où chaque partenaire ne joue qu'à tour de rôle. Une telle règle limite considérablement l'extension de la violence, puisque le groupe qui vient de tuer ne peut exploiter son avantage. La deuxième règle, laquelle paraît universelle, est qu'il convient d'observer un délai avant l'exercice de la vengeance (ce que le code sarde exprime en disant que la vengeance doit être « prudente » ; chez les Berbères Ait Yusi, au sud de Fès, des parents ou amis du meurtrier descendent dans la fosse où a lieu l'enterrement et ne consentent à en sortir que si l'endeuillé consent à observer un délai suffisant avant de déclencher la vendetta, (d'après Westermarck 1934 : 361) ; délai de 40 jours selon les ordonnances royales dans la France du XIII^{e} siècle, à une époque où le droit de faide est encore reconnu à la noblesse, (d'après Bloch 1968 : 187) : ce délai de rigueur permet à la fois aux médiateurs d'intervenir et aux vengeurs de s'assurer qu'ils veulent vraiment le sang et non une composition (d'où l'idée que la vengeance est « un plat qui se mange froid » – en aucun cas une réaction instinctive et spontanée).

Le code de l'honneur qui préside généralement au système vindicatoire n'empêche pas que l'on tue dans le dos ou pendant le sommeil. C'est là un fait que l'on retrouve aux quatre coins de la planète et qui s'explique simplement par ceci : le devoir est de venger, non pas de se faire une réputation de guerrier. Le système de valeurs propre au système vindicatoire n'est pas le même que celui des valeurs guerrières.

Il existe enfin une règle absolument générale que nous voyons partout et qui n'a pas été dégagée comme telle :

La partie offensée une fois satisfaite, soit par son action vindicative, soit parce qu'elle a reçu et accepté une compensation pour le tort subi, n'a plus aucun droit à se venger.

La compensation prend trois formes :

- symbolique, comme en Australie ;
- personne en substitution, femme à épouser, meurtrier à adopter ou livré en esclavage ;
- compensation matérielle et financière généralement appelée « composition pour meurtre » ou wergeld.

L'idée d'égalité ou de parité dans la vengeance

L'idée d'égalité est évidente à plusieurs niveaux :

1° Dans cette sorte de comptabilité des dettes, dans cette mise à niveau, dans ce rééquilibrage qui résulte du fait que l'agresseur a subi une perte analogue à celle qu'il a causée.

C'est encore cette idée d'égalité que l'on retrouve dans la loi du talion « œil pour œil, … », et dans bien des systèmes vindicatoires. Égalité, ou plutôt parité, comme le dit très bien Chelhod (1980 : 131-4) : équivalence *en qualité* des maux supportés par chaque partie, mais équivalence également *en quantité* puisqu'un chef, un cheik arabe ou un prince caucasien ne vaut pas la même chose qu'un roturier. Cette équivalence numérique (sachant la valeur différente des hommes) se traduit par le fait qu'il faut beaucoup plus qu'un homme pour compenser le meurtre d'un seul chef. Mais équivalence numérique encore quand, pour trois hommes tués de même niveau social, il faut pareillement de l'autre côté trois hommes tués pour que les vengeurs soient satisfaits, tout au contraire du pénal où la seule tête du coupable d'un triple meurtre suffit (*ibid*.). Cette équivalence numérique est fondamentale dans le phénomène de la vengeance, que ce soit entre le nombre de meurtres ou le nombre de biens en cas de composition. Et il l'est également pour la pacification, puisque nous lisons un peu partout dans le monde que ce qui a conduit à apaiser le conflit est l'idée, souvent grossie par les arbitres, que chacune des parties a perdu *autant*.

Tout dans la vengeance semble être question de niveau : il faut compenser ou venger *à hauteur* de l'offense ou du dommage subi. C'est ce qui est frappant déjà dans ces idées omniprésentes de dettes qui semblent faire l'objet d'une comptabilité. Aucun des deux groupes antagonistes ne veut être « en reste », aucun ne veut avoir perdu « plus » que l'autre – tous ces termes sont comptables.

2° dans la finalité de la vengeance : vise-t-elle à autre chose qu'à égaliser ?

3° dans le mode de résolution du conflit sur laquelle ces phénomènes vindicatoires débouchent car, à défaut de compensation qui revient au point 1° parce qu'il se fait en quantité et hauteur égale, ce genre de conflit semble devoir se régler un peu partout de la même façon : en constatant que, et en se satisfaisant de ce que, les pertes soient égales de chaque côté. On se souvient que c'était de cette façon que l'on mettait fin à un conflit dans un cas déjà commenté chez les Lobi. Même chose en Calabre où « les médiateurs se doivent de souligner l'équilibre réalisé par l'échange négatif » (Breteau et Zagnoli 1980 : 51). Même chose en Albanie où « il était rare qu'on fasse la paix avant que le même nombre ait été tué de chaque côté », au besoin en réajustant, celui qui a tué trois personnes, alors que l'autre n'a tué que deux et blessé une, fournissant une compensation pour blessure (Hasluck 1954 : 256). Et de façon générale, tout ce qui relève de la forme B ne débouche pas sur une nouvelle violence si l'on peut montrer qu'il existe autant de meurtres, supposés plus que réels, de chaque côté, comme dans ce cas aborigène relaté par Elkin où les vengeurs se laissent convaincre de ce qu'ils sont également responsables de précédentes morts (*supra*, chap. 4)

4° Un dernier point ressort de la comparaison avec la peine : suppose autorité (donc hiérarchie) alors que la vengeance n'a normalement cours qu'entre égaux.

Schott (1980 : 183) exprime très bien cette idée d'égalité à partir d'un long commentaire d'un Bulsa : on ne cherche vengeance que vis-à-vis de quelqu'un du même âge ou du même sexe, « les vieux ne se vengent pas des jeunes ; un aîné [*elder*] ne cherchera pas vengeance contre un homme jeune » ; on ne se venge pas plus d'un subordonné que d'un chef, un fils d'un père.

Un informateur bulsa conclut son information en disant :

> « Se venger ou faire des représailles, dans l'esprit des Bulsa, revient à faire montre de [*to demonstrate*] sa puissance ou de sa supériorité lorsqu'elle est mise en doute » (Schott 1980 : 183).

Témoignage lucide mais qui ne s'exprime peut-être pas avec les bons mots quand il dit que le vengeur veut montrer sa « supériorité » : il veut plutôt montrer qu'il n'est pas inférieur, que la puissance de son groupe n'est pas moindre que celle de l'offenseur. La vengeance veut restaurer une intégrité perdue face à un autre, c'est-à-dire restaurer une égalité ou une parité. C'est encore ce que disent tous ces codes méditerranéens qui ne s'expriment qu'en termes d'honneur, celui que l'on risque toujours de perdre : la vengeance le restaure, c'est-à-dire le remet à niveau, au même niveau que celui de l'offenseur.

Tout cela avait déjà été vu et dit par Nietzsche – ce que remarque Courtois (1984 : 16) dans une des meilleures introductions à l'histoire occidentale des idées sur la vengeance :

> « La vendetta […] est un duel *inter pares*, entre deux adversaires égaux appartenant à un même ensemble social. […] Le mépris fait défaut[106] […] Il y a dans la vendetta, un fond d'honneur et d'égalité de rang » (*Œuvres posthumes*, 1934, Mercure de France, p. 290-1).

Concluons. La vengeance exprime l'égalité fondamentale des différentes parties de la société, dont aucune n'accepterait d'être inférieure à une autre ou dépendante d'une autre. Par là même elle ne peut pas plus l'être par rapport à une autorité qui la surplomberait et dont elle dépendrait. Elle est la démonstration par excellence de l'indépendance de chacune des parties, en ce que chacune ne dépend que d'elle-même pour défendre ses droits, et donc ne dépend que de la force qu'elle est capable de mettre en œuvre. *La vengeance est l'expression suprême, à la fois juridique et politique, de ce qu'est une société sans État*.

---

106 Même idée dans Aristote à propos de la vengeance, *Rhétorique* II, 3, 1380 à 34 *sq*., « dans la colère, personne ne méprise », (*ibid*. : 24).

DEUXIEME SECTION : LA GUERRE

L'avertissement qui vaut pour la précédente section sur le Droit vaut pour la présente qui consiste, de prime abord, en une série d'études qui se veulent préliminaires à une bonne théorisation du politique. Tout ce que nous dirons sur la caractérisation et la classification des systèmes politiques que nous tenterons dans la troisième partie de ce volume dépendra de ce que nous aurons dit ici sur la guerre.

Ce sujet est aussi complexe que le précédent. Non seulement parce qu'il est encombré d'une multitude de thèses toutes assez spéculatives sur les origines de la guerre, sur ces origines vues à travers l'ethnographie, ou au contraire à partir de données archéologiques toujours difficiles d'interprétation. Mais aussi parce que, prétendant dégager les implications sociales et politiques du phénomène guerre, nous nous intéresserons autant, et peut-être plus, à l'organisation des armées qu'à l'art de la guerre. C'est cette organisation, et plus précisément encore, le mode de recrutement qui nous paraît être le révélateur le plus sensible du niveau politique.

Enfin – ce qui est très souvent oublié dans les études sur la guerre primitive – la guerre est indissociable d'une donnée de Droit : c'est, dans l'histoire de la pensée occidentale, ce que l'on appelle la théorie de la guerre juste. Comme les vengeurs et tous ceux qui font la vendetta estiment leur action légitime, et conforme avec l'idée qu'ils se font du Droit, on voit en quoi les études sur la guerre ne sauraient être entièrement dissociées de celles sur le Droit. D'autant que le rapport entre guerre et vendetta, la délimitation de l'une par rapport à l'autre, ou son absence de délimitation, constituent un problème classique – et sur lequel il n'existe aucun consensus – de l'ethnographie des sociétés sans État. C'est aussi en quoi ce que nous dirons ici dépendra de ce que nous avons dit à la section précédente. Il en dépendra de façon plus importante encore lorsque l'on prendra au sérieux cette évidence : toute société a ses lois concernant l'activité militaire, non pas seulement vis-à-vis de l'ennemi, mais plus encore vis-à-vis de ses propres ressortissants. Ces lois ou ces règles sont particulièrement contraignantes dans le cas des sociétés étatiques, puisque l'on peut fusiller ceux qui ne s'y conforment pas. Nous ferons donc du juridico-politique.

Chap. 7 - NOTE LIMINAIRE SUR L'ORGANISATION ET LE RECRUTEMENT DES ARMEES

Cette note a pour seule fin de préciser le second de nos critères permettant de caractériser un régime politique comme étatique ou non étatique. Nous ne l'avons jusqu'ici présenté que de façon intuitive et simple (*supra* chap. 2.V, « Les critères… »). Il s'agit maintenant de dire précisément ce qui dans l'activité martiale permet une telle caractérisation. C'est un principe unique mais qui ne peut être formulé d'une façon aussi simple que dans le cas du premier critère – que l'on puisse ou au contraire que l'on ne puisse pas se faire justice soi-même. On peut le formuler d'une double façon, négative ou positive, et il a plusieurs conséquences au niveau organisationnel. Nous commençons par la formulation la plus simple.

I.

Principe général d'indisponibilité ou au contraire de disponibilité de la force combattante aux parties privées selon qu'il s'agit d'un État ou non.

Dans une société étatique, nul en dehors de l'État ne dispose de sa force combattante ; tandis que dans une société non étatique, il existe des acteurs sociaux, individus ou groupes, qui disposent de leur force.

Par « force combattante », nous entendons quelque chose en tout point analogue à la force de travail dans la théorie marxiste : c'est l'aptitude naturelle des hommes à se battre, qui dépend non seulement de leur force physique mais tout autant d'aptitudes mentales qui peuvent avoir été améliorées par un enseignement spécifique (l'art du combat) ; cette force combattante s'applique, comme la force de travail, à des machines ou des outils, des moyens de production qui prennent ici nom de « canons », « fusils », etc. et n'ont pour fin que de produire la destruction de forces ennemies ; comme la force de travail, elle se combine dans des formes de coopération plus ou moins complexes selon le degré d'avancement des techniques et de la division du travail. Ce n'est pas seulement une analogie, c'est une identité complète qui se voit dans le cas des soldats mercenaires, car c'est bien leur force de travail que l'on a louée pour une durée déterminée par contrat et pour des fins déterminées.

Quant au verbe « disposer », nous l'entendons au sens fort qu'il a en Droit : un propriétaire « dispose » de son bien en ce qu'il peut le vendre (l'aliéner) ou le détruire. C'est un maître qui « dispose » de ses esclaves ou un tyran de ses sujets, et ce n'est que par métaphore que l'on dit que « l'homme propose et la femme dispose ».

Le principe, enfin, selon lequel « nul ne dispose de sa force combattante » dans une société étatique résulte directement de la définition de l'État, car si les membres de la société disposaient de leur force combattante, ils pourraient aussi coopérer entre eux,

appliquer leur forces à des engins de guerre puissants, former une armée redoutable, et être ainsi en concurrence avec l'État : il ne serait plus assuré désormais de détenir la plus grande force. Le principe contraire (« il existe… ») assure l'impossibilité de l'État.

Conséquence organisationnelle 1 : Illégitimité de toute initiative militaire privée ou au contraire légitimité de certaines selon que la société est étatique ou non.

Au lendemain de la déclaration de guerre, en 1914, il n'y eut pas de petits groupes de Français qui partirent subrepticement faire le coup de feu dans les fermes de Rhénanie, voler quelques vaches et tuer quelques Allemands. De telles expéditions sont typiques des manières de faire des Indiens, mais ne sont pas de celles de l'Europe moderne. Les États prohibent de telles initiatives. C'est au nom de cette prohibition générale que les francs tireurs partisans ont été, partout dans le monde, fusillés ; c'est au nom de cette même prohibition générale que les Allemands déclarèrent les Résistants « terroristes » et les traitèrent comme tels. Les opérations militaires ne peuvent être légitimement menées que dans le cadre du commandement officiel, un commandement approuvé ou émanant de l'État. C'est à la fois une règle de Droit et une forme organisationnelle. Elle résulte du principe général énoncé ci-dessus comme quoi les membres d'une société étatique ne disposent pas de leur force combattante.

Il est au contraire typique d'une société sans État que les expéditions militaires puissent et soient menées comme des entreprises privées, ainsi que les observateurs des Sioux, des Iroquois et autres Amérindiens du Nord l'ont constamment remarqué (sujet qui sera abondamment traité dans le chapitre suivant).

Nous avons ici un critère aussi sûr que simple pour dire si une société est ou n'est pas étatique.

N.B. On ne confondra pas la notion d'opération militaire avec le fait du pillage. Dans l'Antiquité, le pillage était considéré comme légitime par tous les belligérants, y compris par le commandement assuré à Rome par les consuls qui ne se privaient pas de le faire et d'amasser ainsi des fortunes. Mais il n'est jamais permis aux soldats de quitter leur rang ou leur camp pour lancer à leur gré, sans ordre ni autorisation, une opération, à des fins militaires ou de pillage. Le pillage d'ailleurs a ses règles dont la première est qu'il ne doit pas nuire à la stratégie, ce qui fait que le pillage n'est généralement autorisé qu'après la bataille, une fois l'ennemi défait. C'est une exception digne d'être signalée, et c'est pourquoi elle l'est par Plutarque (*Vies parallèles*, *Pom* II. 4-5), que Pompée permit à ses troupes débarquées à Carthage, plusieurs jours durant, de creuser la terre à la recherche des trésors que, selon leur croyance, les Carthaginois auraient enfouis lors de la prise de leur ville.

La suite de nos réflexions concerne le recrutement, sujet sur lequel il n'existe pas à notre connaissance de synthèse – alors qu'il en existe de très nombreuses sur l'art de la guerre, sur la stratégie, sur les origines supposées de la guerre. Il a donc paru nécessaire de faire précéder l'énoncé des principes sur le recrutement d'un panorama certainement incomplet mais qui permettra de préciser quelques idées sur les différents modes de recrutement dans les sociétés étatiques et d'abord dans l'histoire occidentale. Et, puisque l'on recrute non pas une main d'œuvre mais une armée ou des armées, c'est par l'explication de ce terme qu'il convient de commencer.

PRECISIONS DE VOCABULAIRE

La notion d'armée

Le terme « armée » a deux sens en français, comme « *army* » en anglais : c'est 1° une troupe (importante) d'hommes réunis pour combattre ; 2° « l'ensemble des forces militaires d'un État » (Petit Robert). Cette ambiguïté est bien notée dans l'*Encyclopaedia Britannica* (1960) : « Army is a term with a dual meaning : a sizable body of men armed and organized for the primary purpose of warfare on land (Lat. *armata*, Fr. *armée*) ; or the entire trained manpower serving a king or a state for the same purpose (German *Heer*, meaning host). » La différence réside entre l'acte et la puissance, puisque dans les deux cas le but est le même (faire la guerre) et il s'agit toujours d'hommes apprêtés dans ce but : mais au premier sens, le terme désigne un certain nombre de ces hommes *sur le pied de guerre*, prêts à combattre, et il s'agit d'une unité *immédiatement* opérationnelle ; tandis qu'au second, ce sont tous les hommes qui peuvent ainsi composer des armées au premier sens, c'est la force ou la puissance globale que peut mettre en œuvre un État, c'est son *potentiel* de guerre.

Quand on parle de l'organisation *de l'*armée, en France, on entend toujours « armée » au second sens, et c'est ce sens qui est le plus riche au point de vue social et politique. Quant on parle de l'organisation *d'une* armée, la Grande Armée par exemple, on entend les particularités techniques militaires, éventuellement son histoire, ses traditions, ses succès, etc., mais toujours des particularités qui ne traduisent que de façon beaucoup plus indirecte la société dont elle émane.

Au deuxième sens, l'armée est toujours celle *de quelqu'un*, d'un roi, d'un État ou d'un puissant ; c'est toujours le potentiel dont ce quelqu'un dispose. C'est l'ensemble des forces à disposition, même s'il ne les met pas en œuvre effectivement. C'est cette potentialité à disposition qui fait l'État, et non les troupes effectivement mises sur pied. La puissance militaire ne se juge pas au nombre des troupes levées, mais au nombre de toutes celles qui peuvent être levées, et parce qu'aucune troupe ne combat les mains nues, à la quantité de matériel militaire disponible ou qui peut être produit dans un délai assez court, compte tenu de la rapidité des opérations militaires.

Armée permanente

Une armée est « permanente » si ses troupes continuent à être armées, entretenues et entraînées en temps de paix.

Les Grecs de l'âge de la cité, Rome jusqu'au IIème siècle avant J.-C. n'ont pas d'armées permanentes.

On estime que les premières armées permanentes de France ont été mises sur pied par Charles VII.

Armée de métier

Une armée de métier est 1° une armée au second sens (donc *à disposition* d'une autorité politique, ce que ne sont pas des mercenaires qui peuvent être engagés pour une durée limitée et sans assurance qu'ils voudront poursuivre au-delà de la durée stipulée dans l'engagement) 2° dont les membres ont un *métier*, terme qui définit une spécialisation à l'exclusion de toute autre au sein d'une division sociale du travail : les militaires « de métier » ont pour métier de faire la guerre, comme les cordonniers ont celui de réparer les chaussures, ce qui exclut pour les uns comme pour les autres qu'ils s'adonnent à l'agriculture.

Cette question, que l'on peut appeler celle de la *professionnalisation* de l'armée, se pose en des termes très différents pour la troupe et pour les cadres militaires. Au plus haut niveau, la direction de la guerre s'est toujours confondue avec celle des affaires politiques : Louis XIV se rend personnellement au champ de bataille, avec ses affaires, son épouse, sa maîtresse, et dirige personnellement les opérations. Tous les rois sont des chefs militaires. Et inversement, tous les généraux sont potentiellement des chefs d'État. Les deux fonctions, de direction militaire et de direction politique, sont d'ailleurs officiellement confondues dans l'Antiquité où l'on voit, sous l'empire romain, une armée de métier conduite par des gens bien nés, et qui ne sont pas des militaires de métier. Ce n'est que dans les derniers siècles que se précise la distinction entre politique et militaire, en liaison probablement avec la séparation des pouvoirs, le principe voulant que les militaires ne fassent pas de politique, avec les dérives notoires et bien connues de coups d'État en tout genre. À noter également que les féodaux peuvent difficilement être définis comme une caste militaire ; ce sont des dirigeants politiques (je ne parle que des seigneurs dotés de la puissance de ban), et la causalité est inverse : c'est parce qu'ils sont des dirigeants politiques qu'ils ont la direction des affaires militaires. Le cas du Japon où une caste militaire prend le pouvoir (ère Kamakura, XIII^{e} siècle), alors qu'elle était auparavant soumise au pouvoir politique dans le système d'offices et de fonctions (ce que l'on désigne traditionnellement par « les codes ») emprunté à la Chine, reste exceptionnel dans l'histoire ancienne : c'est une sorte de *pronunciamiento* avant la lettre, et apparemment non causé par des conflits sociaux. Par rapport à la légalité traditionnelle, ce fut une sorte de coup d'État.

Si donc la notion de général ou d'officier est difficile à repérer avant la période contemporaine, la professionnalisation des corps de troupe l'est beaucoup plus facilement. On peut même avancer que toute armée régulière suppose cette professionnalisation au niveau moyen : car lorsque César ne commande pas les armées de la République ou lorsque Condé ne commande pas celles du roi, ce sont tous ces cadres moyens et permanents, l'équivalent de nos sous-officiers ou officiers subalternes actuels, qui assurent la permanence de l'organisation[107]. Les armées nationales avec service militaire sont inconcevables sans un minimum d'armée de métier – ce que montrent tant l'armée française qu'allemande des deux derniers siècles. Tandis que l'inverse (une armée de métier sans service obligatoire) est parfaitement concevable – ce que montre l'exemple de l'Angleterre.

Une armée de métier, au plus bas niveau et au niveau moyen, se recrute de diverses façons mais la plus courante reste l'*engagement volontaire* et la plus connue en Occident. Mais on a eu aussi, sous d'autres cieux, des armées d'esclaves, les *armées serviles*.

Recrutement/ mobilisation

Au sens strict des mots, « recrutement » ne désigne pas exactement la même chose que « mobilisation ». On mobilise en vue d'une action à accomplir : la mobilisation

---

107 Parlant des chefs de l'armée romaine pendant les guerres civiles, Nicolet (1976 : 184-5, nos italiques) fait cette remarque : « Or ces chefs, répétons-le, ne sont pas de purs " militaires " ; *ils sont beaucoup moins professionnalisés que les cadres moyens* ou même que le noyau permanent de leur troupe […] Dans la classe dirigeante romaine, à l'intérieur de laquelle il n'y a pas de distinction entre fonctions civiles et militaires, puisque toute carrière suppose normalement une succession et une alternance entre les unes et les autres, une certaine spécialisation se dessine au 1er siècle avant J.-C. [Or précisément ces] *homines militares*, presque des professionnels […] ne jouèrent pratiquement jamais de rôle de premier plan. »

militaire consiste à mettre des hommes sur le pied de guerre, tout comme mobiliser des ouvriers consiste à les mettre à pied d'œuvre. La notion de recrutement n'implique rien de tel, mais seulement le choix, la sélection de ceux qui peuvent avoir à faire telle ou telle chose ; elle consiste au minimum en une notification, au mieux en une formation. La mobilisation ne se fait qu'en vue d'une guerre prochaine, et c'est pourquoi il existe des « mobilisations générales » et des mobilisations qui ne sont pas générales, phénomènes qui sont indépendants du principe du recrutement universel fondé sur le service obligatoire pour tous. Le recrutement de la troisième République obéit à des principes qui sont d'être « pour tous », « universels », comme le suffrage dit « universel », ou l'école. La mobilisation obéit à d'autres principes, selon que la Nation est en danger ou selon qu'il s'agit d'opérations limitées. Même chose dans l'Antiquité, surtout dans la Rome républicaine où l'on ne recourt que rarement à la mobilisation générale (appelée « tumulte ») alors que le principe selon lequel tous les citoyens doivent défendre Rome est constant. En dépit de ces différences, les deux termes sont souvent confondus, et ils le seront d'autant plus – et dans certains cas légitimement – que la réalité ne permet pas toujours de les distinguer. Ainsi, il est courant, sous l'Ancien Régime, que l'on ne « lève » des troupes qu'en vue d'une campagne déterminée. Et dans le monde anglo-saxon, beaucoup plus pragmatique que le nôtre, le principe du service national n'a été proclamé qu'en raison d'une guerre en cours, guerre de Sécession ou première guerre mondiale (sur ces sujets, voir *infra*).

Nous conserverons en principe le terme « recrutement » pour indiquer que notre problème est social : sur quelle base se recrutent les troupes, c'est-à-dire, existe-t-il un principe qui fait du service une obligation, et une obligation sanctionnée ? qui est recrutable sur cette base, certains sont-ils exemptés en fonction d'un statut social (les religieux) ou de l'âge ?

NOTES HISTORIQUES SUR LE RECRUTEMENT

Conscription et service obligatoire

La conscription – ou service militaire obligatoire pour tous les citoyens ou les sujets – est la forme normale et typique du recrutement des États. Elle a toujours été le cas en Chine, depuis au moins l'époque des Royaumes Combattants, également générale dans les autres royaumes et empires d'Asie, comme elle le fut dans les micro-États de Sumer, ce qui a toujours permis de rassembler des armées énormes, comparées à celles de l'Europe des temps féodaux ou modernes. À cela s'ajoute que la soumission d'une ville ou d'un État se traduit chez les Achéménides comme sous les Mongols par l'obligation d'envoyer des contingents armés ; ce même principe valait dans le monde de la cité, en Grèce et dans la Rome républicaine. Par rapport à ce qui semble être une règle générale confirmée tant par l'Asie que l'Antiquité, l'Europe féodale et moderne fait plutôt figure d'exception, laquelle s'explique tant par l'abandon du principe du service obligatoire à l'époque de la Rome impériale que par les traits de la féodalité ; le principe du service dû par tous ne subsiste au plus fort du Moyen Âge que dans la notion d'arrière-ban, dans les milices urbaines et bourgeoises, et dans la restauration, unique à l'époque, du service pour tous dans l'Angleterre du XIIème siècle, ce qui ne peut s'expliquer que par la force de la royauté anglaise avant la Grande Charte et par la faible population de l'Angleterre ; mais le principe disparaît ensuite des pays européens ; l'idée de servir militairement le prince est aussi intolérable que l'idée de la capitation, c'est-à-dire celle de l'impôt sur les personnes ; les rois n'ont les moyens d'imposer ni l'une ni l'autre ; même Louis XIV ne pourra instaurer que la milice, timide embryon de service national

(cf. Annexe 1). C'est en Prusse que le principe du service national est affirmé, en 1733 par Frédéric-Guillaume 1er, dit le « Roi-Sergent », père de Frédéric II, avec l'idée que « Tous les sujets sont nés pour les armes », mais l'application en reste limitée par de nombreuses exemptions en faveur des artisans et des gens de métier ; les effectifs de l'armée prussienne devaient néanmoins être portés de 45 000 hommes à 83 000. La Révolution Française qui avait d'abord proclamé que seul le service volontaire était tolérable, qui appela les volontaires en 92 au cri de « La nation est en danger », fit bientôt volte-face en imposant une levée en masse en 93, et établit en 1798 le principe de la conscription (Loi Jourdan, le vainqueur de Fleurus). Après de nombreuses vicissitudes (tirage au sort, régime d'exemption et de rachat, abolition par la Restauration en 1814, puis rétablissement tout d'abord partiel en 1818, total et définitif en 1832), le principe du service national s'imposera partout en Europe, sauf en Angleterre, dans le courant du XIXème siècle.

Il n'y a pas de différence de fond entre conscription et service national, sauf que la conscription à l'époque napoléonienne était devenu odieuse à tous pour ses excès qui faisait que les riches pouvaient, en payant, en être exemptés (ce qui n'était que la reconduction d'une vieille politique du roi envers les bourgeois des villes) et parce que le tirage au sort faisait que les conscrits devaient servir longtemps (6 années en 1818, en pleine période de paix). Le service national mis au point à la fin du XIXe siècle est à la fois plus démocratique (plus aucune exemption sauf pour raisons médicales) et plus léger (deux ans).

On notera la tonalité sociale très différente du service obligatoire dans l'Antiquité et dans les temps modernes : tant chez les Grecs qu'à Rome, le citoyen doit contribuer à la défense de la cité à proportion de ses moyens (et de ses honneurs), les riches devant s'équiper à leur frais comme cavaliers, les moins riches comme simples fantassins (les hoplites grecs), tandis que les plus démunis, les « prolétaires », sont dispensés de service (principe de l'égalité « géométrique », égalité des charges et des honneurs) ; à l'époque moderne, tant sous Louis XIV, que sous Frédéric-Guillaume de Prusse, que sous Napoléon, ou après, ce sont les paysans qui fournissent le gros des troupes, les riches se rachetant.

Outre les modalités du service (choix par tirage au sort ; exemption pour certaines professions, ecclésiastiques, etc. ; caractère non personnel qui permet le remplacement – pendant la guerre de Sécession par un noir affranchi qui se porte volontaire en lieu et place de l'appelé – ou le rachat ; etc.) on prendra soin de distinguer entre :

1. l'*inscription* sur les rôles ou sur les registres militaires, ce qui est proprement le « recensement » au sens de l'Antiquité, laquelle inscription est censée suivre un « appel » (l'appel sous les drapeaux), ce qui fait des « appelés » ;

2. l'appel sous les drapeaux, ou *enrôlement*, pendant un certain temps à des fins de formation ;

3. la *mobilisation*, en temps de guerre, c'est-à-dire la mise sur pied de l'armée prête au combat, ou directement l'envoi sur un front.

Le seul premier point, par lequel le citoyen se met à disposition de l'État, suffit à établir la réalité du principe du service obligatoire. C'est pourquoi il est dûment sanctionné. L'article 53 de la loi Jourdan stipule : « Les conscrits appelés par la loi qui ne se seront pas rendus dans les délais prescrits, seront privés de l'exercice de leurs droits de citoyen ; ils seront en outre poursuivis et punis comme déserteurs... » À Rome, celui qui ne se rend pas sur le Champ de Mars, lieu de réunion de l'armée de la cité, peut être vendu en esclavage. Pour la Gaule où nos renseignements sont uniquement

ceux de César, le dernier à se rendre à l'assemblée du peuple en armes aurait été mis à mort dans les pires tortures.

Mercenaires et compagnies

Les mercenaires (dont il faut rappeler que le mot vient de *merx*, marchandise, commerce) sont des gens qui se battent pour le compte de qui les paye. « Le mercenaire est un soldat professionnel dont la conduite est avant tout dictée non par son appartenance à une communauté politique mais par l'appât du gain » (Garlan 1972 : 67). Ils sont nationaux ou étrangers, la préférence pour les étrangers (Suisses, Écossais, etc.) à la fin du Moyen Âge ne s'explique que par la défiance du roi vis-à-vis de ses sujets, et la répugnance des grands à armer la populace ; on est également certain par ce recours que les combattants engagés n'ont pas d'accointance avec ceux que l'on combat. Les mercenaires sont recrutés individuellement ou en groupe. Les mercenaires gaulois l'étaient en groupes. Les Suisses sont recrutés par le roi de France en vertu d'accords officiels entre le royaume et les cantons ; ce sont des compagnies entières qui sont recrutées, particulièrement bien traitées par le pouvoir, en raison de leur endurance et de leur fidélité – ce n'est que pendant une période de brouille qu'ils sont engagés par des ennemis. Les mercenaires allemands, au contraire, les lansquenets, ne peuvent être engagés qu'individuellement et clandestinement parce que les Princes allemands interdisent à leurs sujets de se battre pour d'autres qu'eux-mêmes. Les formules du mercenariat sont donc extrêmement variées à travers les âges ou les pays et il n'y a à vrai dire pas de différence avec ce que l'on appelle les « compagnies[108] » au Moyen Âge et dont les méfaits défraient la chronique, lorsqu'ils sont démobilisés et se livrent sans contrôle au pillage systématique. Ces mercenaires en rupture de ban qui ravagent le pays à plusieurs époques différentes sont selon les cas appelés : « routiers », « Brabançons », « Cottereaux », « écorcheurs », etc. Toutefois, les princes continuent à recourir à eux, et ces Compagnies sont organisées autour d'un chef, éventuellement assisté d'un conseil.

À partir de 1320-1330, en Italie, se met en place le système beaucoup plus personnel du *condottiere* qui « ne se veut plus un chef de bande mais un général, exalté par les artistes, les écrivains » (Contamine 1980 : 289). Il est souvent issu de bonne famille et cherche à se faire reconnaître par les villes qui l'emploient : les statues, à Venise ou ailleurs, témoignent de cette volonté. Néanmoins le *condottiere*, tout en étant un chef de guerre prisé pour sa valeur militaire, a quelque chose de l'entrepreneur en ce qu'il investit dans l'armement, l'entretien, l'entraînement et le maintien sur pied d'une troupe ; il loue cette troupe au roi, à la ville ou au prince qui en a besoin ; les hommes sont faiblement payés, et profitent de la guerre pour compléter leur faible revenu par le pillage qui fait partie intégrante de l'institution. Ces troupes ont une faible combativité, parce que leur but n'est que de faire du profit, et non point de vaincre. C'est pourquoi les guerres italiennes du *quattrocento* ne font que peu de morts parmi les troupes, tout en laissant souvent indécise l'issue de la bataille.

Du côté allemand, on retrouve des figures similaires à la fin du XVème siècle, se louant, eux et leur troupe, que certains commentateurs modernes ont appelés des « entrepreneurs militaires ». En Angleterre, dans le troisième quart du XIVème siècle, le roi ou des ducs avaient déjà recours à des contrats appelés « *indentures* » avec des seigneurs qui s'engageaient contre finance à entretenir des « *retenues* » composées d'archers et de chevaliers. Toute l'Europe, du XIVème au XVIème siècle a massivement recours à des mercenaires ; le phénomène reste encore très sensible au XVII[e].

---

108 Ou « compagnies d'aventure » ou « Grandes compagnies », à ne pas confondre avec les « compagnies d'ordonnances », première armée permanente créée par le pouvoir royal.

Pourquoi ? Dans le cadre des républiques italiennes, parce que les bourgeois qui en constituent la classe dominante ne ressemblent en rien aux Grecs des cités avec lesquels pourtant ils se comparent : les bourgeois pensent commerce, et ne sont guère enclins à se battre, alors qu'il était dans l'idéal du citoyen grec de s'entraîner au gymnase tant pour la beauté des corps que pour défendre la patrie. Entre les deux, tout diffère, le rapport à l'argent, au corps, et donc à la guerre. Quant aux rois, s'ils recourent massivement aux mercenaires et aux compagnies à partir du XIVème siècle, c'est faute de pouvoir instaurer le service obligatoire.

N.B. Il ne faut pas assimiler à des mercenaires des soldats du seul fait qu'ils soient soldés, ou du fait qu'ils exigent de l'être. L'apparition de la solde dans les armées romaines (avant le début des guerres civiles) ne marque pas l'apparition de l'armée de métier, pas plus que l'engagement de volontaires soldés à partir de Marius. Même chose pour l'apparition d'une chevalerie rémunérée au Moyen Âge, dès le règne de Louis VII. « De bonne heure la royauté sentit la nécessité de remédier aux graves inconvénients de l'ost féodal en payant les chevaliers dont elle prolongeait le service au-delà du terme fixé par le contrat de fief, ou même en donnant une solde régulière (*stipendium*) à des troupes de nobles ou de roturiers qu'elle employait à son gré pour un service permanent […] Les compagnies de chevaliers soldés avaient à leur tête un capitaine qui les représentait auprès du roi, et se faisait l'organe de leur intérêt. Non seulement on leur payait leurs gages, mais encore on leur remboursait la valeur des chevaux de bataille et de monture qu'ils perdaient au service du gouvernement » (Luchaire 1892 : 610). Comme le remarque Contamine (1980 : 204-205), cette solde, ce recours à l'argent si universel au sortir de la féodalité, ne suffit pas à transformer les chevaliers en mercenaires dont la caractéristique principale est qu'ils ne se battent que dans un but lucratif et sont donc susceptibles de se vendre au plus offrant.

Les systèmes mixtes – combinaison avec l'affermage des impôts ; système carolingien ; recrutement par les capitaines officiers d'Ancien Régime

Système ottoman du *timar* [* non rédigé – déjà présenté dans la 2ème partie de l'article sur la propriété, Testart 2004b]. C'est une concession fiscale : l'État autorise des particuliers à collecter l'impôt à sa place et à en conserver les revenus, à charge pour eux de fournir certaines services, dont le plus courant est l'entretien au niveau local d'une petite force armée.

Système carolingien [non rédigé]. Les comtes et abbés, souvent d'une abbaye immune, amènent à l'ost leurs gens… Charge officielle donc, mais gestion autonome. Différence avec l'armée féodale, dont la notion de charge, et en particulier de charge publique, fait défaut.

Il est très difficile de faire le point sur le système français qui se met en place au début du XVIe siècle et perdure jusque dans le milieu du XVIIIe siècle. Tout semble commencer par une ordonnance de Louis XII du 12 janvier 1505, un des premiers actes législatifs à s'occuper des gens de pied, qui prend la forme d'un contrat passé avec six gentilshommes que le roi a choisis pour être les capitaines de ses gens de pied. Chacun de ces capitaines a entière responsabilité pour le recrutement d'une bande (500 hommes, ultérieurement appelée « compagnie »), pour leur conduite, leur entretien et pour y faire régner bon ordre ; il reçoit de l'argent du roi à répartir entre les hommes (Zeller 1948 : 303). En principe soumis au haut commandement (Maréchaux et lieutenants-généraux), « le capitaine est la cheville ouvrière de toute l'organisation militaire. Les pouvoirs presque discrétionnaires qu'il exerce sur sa compagnie s'apparentent à ceux d'un propriétaire. Le roi lui confère par brevet le droit de lever des hommes. Mais il

n'intervient pas dans son administration. Aussi bien, à partir du dernier quart du siècle [XVI^e siècle], on commence à vendre et à acheter des compagnies » (*ibid*. : 316). « Les places de capitaines, peu nombreuses, étaient réservées à la haute noblesse » (*ibid*. : 318). Or ces « places », ou plutôt ces charges, sont particulièrement lucratives : 1° d'abord, ce sont des offices, lesquels sont régis par les règles de la vénalité des offices (en dépit de la dénonciation permanente de ce fait), donc que l'on peut revendre ; 2° parce que le capitaine reçoit pour lui-même une gratification pour chaque compagnie levée – à partir de 40 hommes réunis, et alors que l'effectif minimum requis est de 50[109] ; 3° parce qu'il trouve de multiples moyens de ne pas reverser à ses hommes la paye qu'il reçoit du roi pour eux (l'équipement qu'il est censé leur fournir est retenu sur cette solde, etc.). D'où des abus particulièrement nombreux et dénoncés par tous, mais contre lesquels le pouvoir royal ne semble lutter que très mollement[110] : lors des « montres », présentations des compagnies aux inspecteurs, ce qui permet de toucher la paye, des valets, des soldats prêtés par un autre capitaine, des gens soudoyés, tout ce que l'on appelle des « passe-volants » font office de figurants et laissent accroire que le quota (tombé à 70 au début du XVII^e siècle) est atteint. Les commissaires et contrôleurs, qui sont également propriétaires de leurs offices, sont complices ; tout comme les payeurs, pour lesquels, curieusement, une ordonnance de 1553 avait créé cent offices[111]. La désertion des soldats est la première grande plaie du système[112], parce que les capitaines qui ne voient dans leur office qu'une source de bénéfice, tout en vivant noblement, se soucient peu d'avoir des vrais soldats[113] ; et le fait que les déserteurs ne soient pas poursuivis[114] encourage les engagements fictifs. L'absentéisme des capitaines est la seconde plaie du système[115], dont la raison n'est autre que l'impunité dont ils jouissent. Quelques réformes au cours du XVII^e siècle, sous l'impulsion de Le Tellier (père de Louvois) : les montres devront comporter un état nominatif, et les passe-volants deviennent plus difficiles. C'est probablement pourquoi le système se transforme sensiblement à la fin du siècle et au cours du suivant : ce sont les techniques de recrutement qui deviennent plus dures, on force les gens, en les faisant boire avant de signer, en leur distribuant tout de suite de l'argent qu'ils ne pourront rembourser ou encore par de simples méthodes de rapt, ainsi qu'en témoignent des observateurs de l'époque, si ce n'est en enrôlant des miséreux, des vagabonds, des délinquants mineurs,

---

109 Corvisier 1992 : 396

110 « Donner de l'emploi à la noblesse dans ses armées n'était-il pas un moyen de limiter les révoltes nobiliaires ? » (Corvisier 1992 : 347).

111 Zeller 1948 : 324, 325.

112 « On comptait dans les armées du grand Frédéric plus de vingt mille soldats français, et M. de Noailles évaluait, à l'Assemblée nationale, le nombre des déserteurs à trois milles par an » (Boutaric 1863 : 450).

113 Citation de Turenne (1658), maintes fois reproduite : « L'officier ne se soucie que d'avoir de l'argent et point du tout d'avoir des soldats, qui lui sont en charge durant l'hyver, et pourveu qu'il mène douze ou quinze gueux de recrues, à qui il n'a pas donné la moitié de ce que le roi donne, il croit avoir satisfait et estre asseuré de n'estre pas cassé. »

114 En tout cas par les capitaines qui « ne se pressaient pas de dénoncer les déserteurs, soit qu'ils aient espéré le retour de quelques-uns, soit qu'ils en aient profité pour garder l'argent de leur solde » (Corvisier 1992 : 396). La désertion, d'abord punie de mort par les pouvoirs publics, l'est à partir de 1684 des galères et de la marque.

115 « Le mal le plus fréquent était l'absence au début de la campagne. Les officiers " en semestre " ne se pressaient pas de rejoindre leur corps. L'ordonnance du 4 mars 1653 faisait obligation à ceux-ci de rejoindre leur corps dans un délai d'un mois » (Corvisier 1992 : 365).

des gens qui fuient la justice ou des condamnés[116]. Le système du recrutement par les capitaines fut aboli par Choiseul en 1762 : le roi, désormais, se charge des recrues, par l'intermédiaire de ses fonctionnaires.

Ces trois systèmes, l'ottoman, le carolingien et le français de l'âge classique, par l'intéressement des agents recruteurs qu'ils supposent, évoquent assez le mercenariat, les compagnies, les *condottieri* d'Italie ou les « entrepreneurs militaires » allemands. Mais ils en diffèrent complètement sur un point : les *timariotes* du monde ottoman, les Comtes et abbés carolingiens ou les capitaines français d'Ancien Régime sont intégrés dans une structure hiérarchique militaire au sein d'un État ; ils sont en charge d'une fonction publique, et ils la gèrent avec les deniers de l'État, quoique avec grande autonomie. Les mercenaires et condottieres sont au contraire, et dans tous les sens du terme, des entreprises privées.

Les suites militaires

Comitatus : ensemble des *comites* ou compagnons d'armes, forme de recrutement bien repérée et bien connue grâce au texte de Tacite sur les anciens Germains [non rédigé – cf. *Morts d'accompagnement* et dans la mesure où il s'agit d'armées privées, cf. nos *Ambactes et soldures,* Testart et Baray 2007.]

À noter que ce mode de recrutement n'est pas typique d'un État.

Il faut sans doute former pour l'époque féodale le néologisme « armée vassalique », consistant en tous les vassaux d'un seigneur auquel ils doivent le service militaire ; il s'agit bien d'une armée en ce qu'elle est à la disposition d'une autorité. Sauf pour le côté formel et juridique propre à la vassalité, il n'y a pas de différence de fond avec le *comitatus*.

Le recrutement à l'intérieur d'une catégorie sociale – armées serviles et castes

Les armées composées d'esclaves ont été extrêmement répandues dans le monde : en terre d'islam et en Afrique, où les armées étatiques sont ainsi constituées ; mais les armées privées sont également souvent serviles, en Chine antique, en Arabie au XXème siècle, etc. Partout et toujours ces troupes sont considérées comme corps d'élite – pour des raisons déjà expliquées dans nos *Morts d'accompagnement*.

Le propre des armées serviles est d'être recrutées au sein d'une catégorie sociale à l'exclusion de toute autre ; le même phénomène se rencontre lorsque l'art martial est réservé à une caste, comme les ksatriya en Inde.

Au plus fort de la féodalité, les forces armées sont essentiellement des chevaliers (catégorie d'ailleurs qui n'est alors pas fermée en ordre héréditaire) pour des raisons de fait, parce que l'art militaire d'Occident tourne autour du choc de la cavalerie – les manants n'ayant jamais été exclus de droit de la guerre, au contraire, puisque la puissance de ban et d'arrière-ban pèse sur eux. Les armées de l'Europe moderne ne sont pas non plus réservées à la noblesse, ce sont seulement les commandements qui leur sont réservés, et encore de façon très différente selon les époques.

Le volontariat – critique du terme ; engagés volontaires et volontaires partisans

---

116 Abondante littérature sur la question, avec les exposés classiques de Boutaric 1863 : 446 *sq*. et de G. Girard : d'après un témoignage de 1711, les recruteurs « vont de nuit et de jour dans les maisons, s'abbandant [faisant bande] ave plusieurs gentilshommes de leur voisinée et enlèvent de force ceux qui bon leur semble, avec coups d'épée, bâtons et coups de fusil, les emmenottant et enchaînant comme galériens » (cité par Malet et Isaac).

L'expression, souvent employée dans les livres, de recrutement de « volontaires » ne veut rien dire. Est « volontaire » tout engagement qui n'est pas « forcé », c'est-à-dire obligatoire. Comme telle, cette catégorie vague[117] correspond à des réalités très différentes. Il faut assurément mettre à part :

- les mercenaires, qui sont bien des « volontaires » et d'autant plus que la plupart de temps ils ne veulent pas être démobilisés et créent des troubles lors de leur démobilisation ;

- les membres des suites militaires, *comites* ou vassaux, tous également « volontaires ».

Pour ce qui en est des autres « volontaires », il faut au moins distinguer :

1. Les *engagés volontaires*, qui se sont engagés dans un corps d'armée pour une durée plus ou moins longue, de toute façon renouvelable, en temps de paix ou en temps de guerre. Les raisons profondes de cet engagement sont diverses, pauvreté ou ambition, patriotisme ou goût du risque. Les méthodes sont variées, les troupes de Louis XIV étant recrutées par le biais des capitaines officiers (ci-dessous) dans les plus bas milieux ; pendant la III^{ème} République, le recrutement dans la légion étrangère était suite à un désespoir d'amour ; Rome recrute des Latins, des Provinciaux et autres non-citoyens parce qu'à l'issue de leur service ils deviendront citoyens ; pendant l'Empire, le soldat bénéficie d'une solde non négligeable qui lui permet de subvenir aux besoins de sa famille[118], et il bénéficie toujours du pillage. L'engagement volontaire, il faut le souligner, constitue le recrutement *normal* d'une armée de métier. Toutefois tout engagement volontaire ne suffit pas à faire une armée de métier ; on ne peut parler d'armée de métier que si l'engagement se fait pour une durée suffisamment longue et coupe donc durablement l'engagé de la vie civile pendant cette période. Les historiens de Rome ne considèrent pas que l'ouverture de l'armée républicaine à des prolétaires (normalement exclus du service militaire auparavant) volontaires suite aux réformes de Marius suffise à transformer l'armée en armée professionnelle ; l'engagement à cette époque ne se fait d'ailleurs, d'après ce que pense Nicolet (1976 : 177) que pour 8 ou 9 ans, ce qui permet au légionnaire de reprendre une vie civile au-delà. Pendant l'Ancien Régime, « la durée de l'engagement n'était généralement pas fixée, mais en 1666, Louvois avait admis que le soldat pouvait demander son congé absolu au bout de quatre ans[119] », durée ensuite ramenée à trois, quoique la liberté de prendre congé était limitée par diverses dispositions, de droit (pas plus de deux congés dans une compagnie par quartier d'hiver) ou de fait (endettement). Nous ne considérerons pas que ces recrues constituent une armée de métier. En revanche, le légionnaire romain à l'époque du haut empire s'engage pour une durée légale de 20 ou 25 ans, 21 ou 26 en pratique[120] : la professionnalisation de l'armée est achevée et la militarisation de l'empire est en cours. Armée de métier encore que l'armée régulière anglaise avant 1939 où la durée d'engagement était normalement de 12 ans.

2. Les *volontaires partisans*, qui sont volontaires en une certaine occasion, révolution, insurrection, patrie en danger, etc., c'est-à-dire toujours en temps de guerre et en vue d'une certaine fin. Tout les différencie du cas précédent, et en particulier des militaires de carrière : le fait qu'ils ne sortent pas de la vie civile, l'idéal politique ou

---

117 Nous tenons d'ailleurs toute caractérisation d'un rapport social (ou d'une catégorie sociale) exclusivement par son mode d'entrée pour erronée (cf. livre I, chap. 4, « Règle 3 »).

118 Jacques 1992, I : 154.

119 Corvisier 1992 : 396.

120 Jacques 1992, I : 138.

moral qui motive leur engagement, très souvent leur faible valeur militaire due à leur manque d'entraînement, la perspective d'une démobilisation rapide, dès la fin des hostilités.

Or ce mode de recrutement est rare. Les insurgés américains contre l'Angleterre y eurent recours, pour une raison évidente, l'État américain n'étant pas constitué et parce qu'il n'existait pas d'armée régulière. Ce fut le cas de la France de 1792, pour des raisons tout aussi évidentes, parce que l'armée régulière, dont tous les cadres étaient nobles, n'était pas fiable, et parce que l'Europe entière était liguée contre la France révolutionnaire ; mais on sait que toutes ces mesures furent temporaires et seront remplacées par la conscription. Le cas de la Résistance s'explique par des causes similaires et l'absence de troupes régulières sur le territoire métropolitain. Le recours à des volontaires partisans est atypique dans une tradition étatique : il ne s'explique que par une défaillance temporaire de l'État.

Pour en finir avec la notion de « volontariat », on remarquera que c'est seulement dans le cas des volontaires partisans que le terme trouve son sens fort, comme par exemple dans l'expression « guerre de volontaires ». Eux seuls, en effet, voulaient la guerre qu'ils faisaient et voulaient la gagner, sachant pour quoi ils la faisaient. Au contraire, les engagés dits volontaires des armées de sa gracieuse majesté sous l'A[ncien] R[égime] ne voulaient aucune des guerres qu'ils ont faites et n'avaient même aucun intérêt particulier à la gagner, sauf que la chance d'en réchapper était plus grande en cas de victoire ; c'étaient en général de pauvres hères qui n'avaient embrassé la carrière des armes que poussés par la misère et les malchances de la vie, faisant ce métier comme d'autres travaillaient aux champs ou dans la boutique de leur père, et n'aspirant qu'à la paix qui leur aurait permis de toucher leur solde sans courir les risques du métier. Ils étaient volontaires au même sens que les ouvriers qui s'embauchaient dans les usines au XIXème siècle dans les pires conditions de travail, pour gagner leur vie.

Le cas de l'Angleterre et des USA

Pendant tout le XIXème siècle, l'Angleterre, en contraste avec tout ce qui se fit ailleurs, n'eut jamais recours à la conscription, mais eut recours, dit-on, à des « volontaires », terme qui mélange armée de métier et citoyens s'engageant pour des raisons patriotiques. Pourquoi un principe de recrutement si différent dans le monde anglo-saxon ? Sans doute parce que, après les opérations contre Napoléon au Portugal ou à Waterloo, l'Angleterre ne se bat pas sur terre en Europe et se sent, depuis l'Invincible Armada, et Trafalgar qui anéantit la flotte française, protégée de toute invasion venant d'Europe. Il y a aussi que l'importance de la marine et des guerres coloniales appellent une armée de métier. Bien que la justification avancée de ce phénomène parle d'endurance physique au climat, la véritable raison nous semble être qu'une armée nationale, apte à défendre le territoire de la patrie ou à conquérir des marches (ce qui peut paraître une justification des conquêtes révolutionnaires et napoléoniennes), n'a pas le moral nécessaire pour intervenir loin de la patrie. On expliquera ainsi qu'ait eu recours à une armée de métier tant l'Empire romain que l'Angleterre du XIXème siècle, alors qu'elle se contente de conquêtes coloniales ou de maintenir l'ordre dans son immense empire.

Toutefois cette spécificité anglaise si remarquable au XIXème siècle et jusqu'en 1914 reste de circonstance et garde un caractère pragmatique car aucun principe n'existe dans le droit public anglais qui empêcherait la conscription. L'Angleterre, qui s'était d'abord engagée dans la guerre de 1914-18 avec la seule armée de métier augmentée de volontaires, y a recours en mars 1916, pour tous les hommes entre 18 et 40 ans, avec

cette réserve qu'ils ne pourront pas être envoyés hors de Grande Bretagne avant leur 19ème anniversaire ; l'âge maximal du recrutement est ensuite porté à 45, puis à 50 en 1918, et les jeunes de 18 ans sont envoyés sur le front en France. Les choses sont plus rapides et plus nettes encore lors de la deuxième guerre : dès mai 1939, c'est-à-dire en période de paix (la guerre étant déclarée le 1er septembre) le Parlement vote, et c'est une grande première dans l'histoire de l'Angleterre, le *Military Training act* qui oblige tous les hommes de 20 à 21 ans à un entraînement militaire de six mois ; en septembre 1940, cet acte est remplacé par le *National Service* (intégration dans les forces armées) pour tous les hommes entre 18 et 41 ans, l'âge limite étant porté à 51 ans en 1941.

On lit parfois que les États-Unis se seraient tenus au volontariat, en particulier pendant la guerre de Sécession : c'est faux. La guerre, il est vrai, ne commence qu'avec des volontaires, nombreux et enthousiastes à la première heure, mais que la première défaite avait vite découragés. À partir de 1863, les États de l'Union ont recours à la conscription, sous les mêmes formes détestables que celles qui étaient pratiquées en France à l'époque napoléonienne, tirage au sort avec possibilité de rachat (cf. Annexe 2). Lors de la première guerre, les USA décrétèrent la conscription aussitôt après leur entrée en guerre, en avril 1917, suivant l'avis de Wilson et en dépit d'un Congrès qui penchait pour l'engagement volontaire. Scénario semblable en 1941 : le 7 décembre, Pearl Harbor ; le 8, le Congrès vote la déclaration de guerre au Japon ; le 20, il adopte une loi sur la conscription (*Draft Act*), stipulant que tout homme entre 20 et 44 ans est incorporable (une loi du 16 septembre 1940 avait établi le service militaire sélectif). C'est ce qui explique les effectifs américains : quelques 10 millions de conscrits et 5 millions de volontaires. La conscription a continué, sous des modalités diverses, pendant la guerre de Corée et la guerre au Viêt-Nam ; officiellement supprimée depuis 1973, les jeunes restent néanmoins soumis à un acte de recensement, le *Selective Service System*.

Conclusions

Plusieurs conclusions émergent de ce tour d'horizon historique.

La première est qu'*aucune armée d'un État n'a jamais été composée que de volontaires partisans, autrement qu'à titre temporaire*. Seuls des États en formation ou dans une période de trouble ont recours à ce moyen parce qu'ils n'en ont pas d'autres.

La seconde est qu'*aucun État n'a jamais renoncé au principe de recruter ses citoyens ou ses sujets* de façon contraignante, par la conscription, le service national ou ce que l'on appelle « *draft* » dans le monde anglo-saxon. En dépit d'une opinion souvent défavorable à la conscription tant en Grande Bretagne qu'aux USA comme quoi la conscription serait contraire à la Constitution, ou contraire aux droits des citoyens, cette idée n'a jamais été reçue officiellement. La différence entre le recrutement anglais ou américain, d'une part, et le recrutement français ou allemand (jusqu'à très récemment dans le cas de la France), d'autre part, est que les premiers ne recensent et n'entraînent leurs citoyens qu'en cas d'urgence ou de crise (*emergency*) alors que les seconds le font de façon régulière et pour ainsi dire préventive. Mais tous ces États mobilisent en masse lorsqu'ils en sentent la nécessité. L'Angleterre du XIXème siècle n'a pas d'armée nationale parce qu'elle constitue la puissance dominante en ce siècle et qu'elle se sent à l'abri de l'autre côté de la Manche. Quant aux rois de France, ou aux princes de l'Europe de l'époque classique, s'ils n'ont pas d'armées nationales, c'est qu'ils n'en ont pas les moyens, toute la tradition des libertés issue du Moyen Âge s'opposant au principe du service militaire obligatoire ; ce n'est pas, comme le montre l'exemple de Louis XIV, faute d'avoir essayé.

La dernière conclusion est que l'armée d'un État (au second sens « d'armée ») ne peut consister qu'en des forces *dont il dispose et dont il est assuré de disposer* : soit des dépendants personnels (vassaux, *comites*) ou serviles (esclaves de la couronne), soit troupes louées (mercenaires et/ou compagnies), soit conscription ou service national. Dans tous les cas, ce sont des hommes liés[121] : soit par contrat, et ce sont alors, même si ce sont tous des « volontaires » (au sens de l'autonomie de la volonté dans le contrat), des hommes liés par un engagement ; soit au titre d'une dépendance, qu'elle soit personnelle, servile ou qu'elle ne réside en rien d'autre que la dépendance générale de tout citoyen ou sujet par rapport à l'État ou au souverain. La pratique du serment, prêté au souverain, au commandement ou à la cité, courante dans l'Antiquité orientale, dans le monde antique classique (les Grecs prêtent serment à la cité et à sa constitution ; les Romains, le *sacramentum*, serment militaire que la langue distingue du serment judiciaire, *jus jurandum*), comme dans le monde musulman ou dans les monarchies franques, renforce, par toute l'aura du sacré et la sanction des dieux, la dépendance politique du sujet ou du citoyen.

Cette dernière conclusion permettra d'introduire le principe suivant.

II.

Principe général du recrutement d'hommes liés ou au contraire libres de tout engagement selon qu'il s'agit d'un État ou non.

Pour ce qui est des sociétés non étatiques, nous sommes en général fort mal renseignés sur la façon dont elles recrutent leurs forces militaires. Mais nous le sommes bien sur les Indiens d'Amérique du Nord. C'est, au plein sens du terme, un recrutement volontaire, le recrutement d'un guerrier qui reste toujours libre de quitter l'expédition à laquelle il participe, libre de ne pas faire ce que n'osent à peine lui demander ses chefs, libre encore, éventuellement, d'entrer en conflit avec eux. Les meilleures descriptions sont celles des Plaines (*infra*, chapitre suivant, *La guerre dans les Plaines*). Pour distinguer ce mode de recrutement de celui dit également « volontaire » de l'Ancien Régime, mais qui impliquait la discipline toute militaire que l'on connaît dans nos armées, qui impliquait également des peines sévères et l'impossibilité de se désengager – ce que l'on appelle désertion, traditionnellement punie de mort –, nous proposons de qualifier de *volontaire sans engagement* le recrutement amérindien. On pourrait parler tout autant de *volontariat toujours révocable, à tout moment et en toute circonstance*, par opposition à l'engagé volontaire de l'Ancien Régime qui, même s'il avait été volontaire au moment de son engagement, devait continuer tout le temps pour lequel il s'était engagé, même s'il ne voulait plus, même s'il n'en pouvait plus.

Ces volontaires sans engagement ne sont qu'une forme extrême des volontaires partisans connus dans l'histoire occidentale. Les commandements militaires occidentaux, en effet, se sont toujours méfiés de ces hommes trop libres d'esprit et se sont efforcés en conséquence de les transformer en formations régulières ; c'est pourquoi les francs tireurs partisans ont souvent gardé un statut ambigu, indécis et temporaire. Tout comme le recours à cette forme de recrutement n'aura été dans l'histoire occidentale que le signe de ce que l'État n'était pas encore ou n'était plus, ce qui ne marque que des temps de crise. Rien de tel dans le cas des Indiens. La règle qui veut que le guerrier indien reste libre de se joindre à une expédition est constante et si bien affirmée que les chefs craignent que l'on puisse penser qu'ils y contreviendraient.

---

121 Sur la notion de lien social, cf. livre I, chap. 4, « Petit vocabulaire ».

Or il est clair que si *la force militaire d'une société n'est composée que de volontaires sans engagement, on peut affirmer que cette société n'est pas étatique*, et même qu'elle n'a pas, au sens où elle n'en dispose pas, d'armée. Car un État, s'il ne consiste pas exactement en monopole de la violence – selon la formule de Max Weber que nous avons critiquée –, suppose néanmoins, dans notre formulation, qu'il ait à sa disposition une force suffisante « telle que nulle autre émanant de cette société ou de ses composantes ne puisse sérieusement s'y opposer ». N'avoir comme ressource que des volontaires libres de se dégager à tout moment ne l'assurerait nullement de cette suprématie.

Ce principe du recrutement n'est finalement pas différent de celui que nous énoncions au début de ce chapitre car, si les parties privées ne peuvent disposer de leurs forces combattantes dans une société étatique, c'est que seul le public, l'État, peut en disposer, et si les parties privées peuvent toujours disposer de leur force combattante dans une société non étatique, c'est que, même recrutées par un tiers, elles gardent le contrôle de cette force, qu'elle ne peuvent engager que librement et dégager tout aussi librement.

La seule différence entre les deux principes est que le second représente, du point de vue de l'État, la forme positive : en recrutant des hommes liés, il s'assure tout en même temps qu'ils ne disposent plus librement de leur violence et que lui, en dispose. Le recrutement assure l'organisation à part de la violence armée.

Conséquence organisationnelle 2 : La discipline dite ordinairement « militaire » est le fait d'une société étatique tout comme son absence est celui d'une société non étatique.

Les consuls, chefs de l'armée romaine, avaient tout pouvoir hors la cité, c'est-à-dire droit de vie et de mort. De l'Antiquité à nos jours, nous sommes habitués à des armées dans lesquelles règnent la discipline – décimation dans l'armée romaine, traitement des déserteurs, etc.

Au contraire, les Indiens des Plaines (et peut-être à un moindre degré les Iroquois) pouvaient librement quitter un chef en expédition s'ils avaient fait un mauvais rêve ou s'ils se trouvaient en conflit (le cas le plus courant est à propos du partage du butin) avec leur chef. Ceci marque d'ailleurs la différence entre le « volontariat » dans des troupes régulières étatiques (les « volontaires » qui désertent sont passibles de la cour martiale) et celui dans des formations non étatiques comme celles des Amérindiens. La différence est que le « volontaire » des armées étatiques, en même temps qu'il s'est engagé, s'est engagé à obéir et a par avance accepté toutes les punitions que le règlement militaire prévoit, tandis que le guerrier indien ne s'est engagé à rien du tout.

L'absence de discipline dans les sociétés étatiques résulte directement du principe précédent, puisque quelqu'un qui peut quitter à tout moment un corps militaire peut aussi, en quittant, s'abstenir d'exécuter un ordre qui lui déplaît.

Conséquence organisationnelle 3 : Les stratégies impliquant le sacrifice de troupes importantes est le signe probable de ce que la société est étatique, tout comme l'absence de telles stratégies est celui qu'elle ne l'est pas.

Comme l'État dispose de ses troupes, il peut aussi disposer de les envoyer à une mort certaine pour des raisons d'efficacité militaire, de stratégie, de renseignement, etc. Le 19 août 1942, le commandement allié organise un débarquement sur Dieppe où plus de 2000 Canadiens périrent sans aucun résultat ; le but avoué d'ouvrir un front à l'ouest étant, à cette date, totalement irréaliste, tout au plus peut-on justifier l'opération en disant que son but était de tester les défenses allemandes. En 1453, Mehmet II envoya

pendant plusieurs jours le gros de son armée donner l'assaut à Constantinople, défendue par les plus importantes murailles jamais construites jusqu'alors, et les cadavres s'accumulèrent dans les fossés sous les remparts de la ville ; c'était précisément ce qui était recherché, pour faciliter l'assaut final des Janissaires, corps d'élite de la Sublime Porte.

Toute stratégie militaire suppose, peu ou prou, des sacrifices. On rapprochera cette évidence de ce qui est dit par tous les observateurs des guerres parmi les Indiens, que ces gens ne connaissent pas de stratégie.

Il ne peut en aller autrement lorsque, comme dans la guerre de Troie, l'exploit individuel semble compter plus que la recherche de la victoire. On incrimine ordinairement l'idéologie. Certainement elle est importante, que ce soit celle des héros homériques qui sont « comme des dieux parmi les hommes », ou celle des Indiens des Plaines qui négligent l'arc, une arme de lâches, pour lui préférer des formes de combat plus propres à montrer leur courage. Mais ce manque général d'esprit stratégique, cet oubli si patent, souvent, de ce vers quoi les guerres étatiques, de Rome à nos jours, tendent de toutes leurs forces, c'est-à-dire gagner la guerre, tout cela s'origine dans ce que chacun dispose comme il l'entend de sa force combattante. Achille peut décider de ne pas aller au combat parce qu'il a une brouille avec Agamemnon, peut décider au contraire d'y retourner pour venger la mort de son ami ; et un Indien peut préférer toucher en plein combat un ennemi sans le blesser, parce que cela lui conférera l'honneur suprême, plus que de tuer cet ennemi ou même de rapporter son scalp, ce qui, évidemment, aurait été meilleur en termes d'efficacité militaire.

L'équipement

En revanche, nous ne retiendrons pas la façon dont une armée est équipée comme un critère de ce que la société soit étatique ou non. Assurément, nous sommes habitués à ce que l'État fournisse armes, nourriture et habit. Mais ce n'est pas une règle générale.

Dans l'Antiquité, les citoyens-soldats s'équipent à leur frais. Sous Charlemagne encore, chacun vient au service d'ost avec son équipement, chevaux et armes, plus quelques chevaliers pour les comtes et les abbés, mais seulement des bâtons ou des faux pour les manants.

Jusqu'au XVIIème siècle, les soldats recrutés pour la milice royale s'habillent aux frais de la paroisse de laquelle ils sont originaires ; les soldats engagés volontairement sont équipés et entretenus aux frais des capitaines qui les recrutent. Il est vrai que les capitaines touchent des fonds pour cet entretien, mais le principe de l'équipement public n'est pas acquis.

Absence de monopole d'État encore dans la vieille et odieuse coutume qui vient du Moyen Âge que l'habitant doit fournir « l'ustensile » au soldat, gîte et couvert ; les casernes ne commencent à voir le jour qu'au XVIIème siècle.

Les équipements lourds et non strictement individuels (artillerie, fortifications, etc.), toutefois, donnent lieu, sinon à monopole d'État, du moins à contrôle – même le commerce extérieur des chevaux de combat est réglementé au Moyen Âge. Toutefois, ce n'est pas non plus une règle générale. Il est même frappant de voir comment la société libérale actuelle laisse des compagnies privées s'organiser en armées privées équipées d'armements lourds (hélicoptères, etc.) ; ces compagnies n'utilisent pas leurs moyens à leurs fins propres, mais les louent à l'État, hommes et matériel. C'est une reprise, sous forme moderne, du système des capitaines du XVIème siècle qui entretenaient des troupes. Dans aucun cas, ces entreprises privées ne disposent de leur force combattante

(le principe général de l'indisponibilité est respecté) ; mais l'organisation n'est pas le fait de la puissance publique.

En ce qui concerne les sociétés sans État, on ne peut pas s'attendre à ce que l'équipement du guerrier soit autre qu'individuel (et à sa charge) ; concernant les fortifications, dont on sait que les peuples des sociétés non étatiques les érigent, la question de leur gestion se pose.

Annexe 1 : La milice sous Louis XIV

En 1688, pour préparer la guerre contre la Ligue d'Augsbourg, Louis XIV demande à chaque paroisse de choisir à l'issue de la grand'messe un homme entre 20 et 40 ans, non marié ; les paroisses les plus faibles numériquement en sont exemptées ; mais celles qui ne le sont pas doivent vêtir cet homme à leurs frais (le roi fournissant le mousquet) et veiller à ce qu'il s'entraîne dans le cadre de la généralité (division administrative) pendant deux ans. Ces troupes sans uniforme et mal entraînées peuvent être envoyées au front. Divers abus (la paroisse paye un étranger pour la représenter) conduisent à imposer le tirage au sort en 1691. La peine du fouet menace les réfractaires, mais les jeunes gens désignés par le sort désertaient en masse ; on dit qu'il y eut des exodes complets de la population vers les forêts ou les montagnes pour se soustraire à cette levée, le tout dans un contexte de soulèvement populaire, et surtout paysan, permanent en cette fin de XVIIème siècle. L'institution continue après 1700, s'étend aux artisans et aux marchands qui sont forcés de fournir des recrues pour l'armée, pas nécessairement prises en leur sein. En 1709, est admis qu'une paroisse puisse payer pour être dispensée de ce service. L'institution est réorganisée par Louis XV qui la transforme en une armée de réserve, avec entraînement sur place compatible avec les travaux aux champs. Peu ou prou, l'institution reste en place jusqu'à la Révolution française.

Il n'y a pas là de la part de Louvois ou de Louis XIV une innovation fondamentale puisque ce n'était que la continuation des « francs archers » du Moyen Âge (« francs » parce qu'exemptés d'impôts, ces hommes devant être fournis par les communes) tombés en désuétude au cours du XVIème siècle. Ce qui est plutôt frappant de la part d'une monarchie dite « absolue » est son incapacité à instaurer le service militaire obligatoire.

Annexe 2 : La conscription pendant la guerre de sécession

(fig. 1)

> Au début, les volontaires, dans le Nord, avaient afflué. Vers 1863, ils étaient devenus si rares que beaucoup d'États devaient offrir des primes pour les attirer. Mais le soldat qu'attire une prime n'est pas le meilleur. Mieux valait encore la conscription. Tous les hommes de vingt à quarante-cinq ans furent recensés. Un homme désigné par le sort avait le droit de se racheter, pour trois cents dollars, ou de louer un remplaçant.
>
> Ces méthodes anti-démocratiques indignaient les masses : « Une guerre de riches, faite par les pauvres », disait-on. En particulier à New-York, les Irlandais démocrates s'élevaient contre un système qui permettait à un banquier de s'occuper de ses affaires, cependant que le boutiquier devait aller se battre en Virginie.
>
> Pendant l'été de 1863, des émeutes éclatèrent aux cris de : « Au diable la guerre et la conscription ! » La foule envahit les bureaux militaires et y mit le feu en hurlant : « À bas les riches ! » Des maisons, des églises furent brûlées. Les rues étaient barricadées, les officiers arrêtés et battus, les fils télégraphiques coupés. C'était une atmosphère d'émeute et de trahison. La populace tua trente nègres, les rendant responsables d'une

guerre faite pour les affranchir. Il fallut faire venir à New-York deux mille hommes de l'armée du Potomac et même tirer sur la foule.

(Maurois 1956, II : 99.)

Chap. 8 - NOTES SUR LA GUERRE DANS QUELQUES SOCIETES SANS ÉTAT

Ce chapitre rassemble des notes sur la guerre dans les sociétés sans État. Elles sont rédigées selon un même plan que le lecteur découvrira facilement.

De façon générale, nous sommes très mal renseignés sur les guerres dans ces sociétés, pour la simple raison qu'elles ont généralement cessé juste après la colonisation. Les ethnographes n'ont que très rarement assisté à des guerres tribales et, au surplus, la guerre ne fut nullement un sujet majeur de l'anthropologie classique. Ce n'est que très récemment dans l'histoire des idées que le sujet a donné lieu à force débats, mais il ne peut l'être qu'en examinant les témoignages du passé ; en d'autres termes, c'est par excellence une question d'ethnohistoire. C'est pourquoi l'appréciation critique des sources doit être, ici plus qu'ailleurs, considérée comme cruciale ; c'est aussi pourquoi chacune de ces notes commence par émettre un jugement sur ces sources. Deux types de sources nous paraissent avoir un intérêt exceptionnel dans cette recherche. C'est d'une part les observations consignées par les officiers qui ont participé eux-mêmes à des batailles avec ces peuples : non seulement ils ont vu, mais en tant que spécialistes de l'art, ils ont pu voir ce que d'autres ne voyaient pas. C'est d'autre part les paroles mêmes de ces peuples lorsqu'il arrive que les ethnographes les aient reproduites à partir de la mémoire vivante.

Ces notes concernent soit des peuples isolés, soit des ensembles de peuples : chaque fois qu'une aire culturelle paraît suffisamment homogène en ce qui concerne les patterns de guerre, nous l'avons traitée comme une unité.

I. ABORIGENES AUSTRALIENS[122]

---

122 Aucune synthèse ni vue d'ensemble en dehors de l'article (remarquable) de Warner. On ne peut apprendre sur la guerre qu'au hasard des lectures dont les plus instructives sont :

Pelletier, N. 2001 [18[76]**] *Chez les sauvages : Dix-sept ans de la vie d'un mousse vendéen dans une tribu cannibale (1858-1875)*. Paris : Cosmopole.

Monographie remarquable d'un mousse inculte qui raconte (quelqu'un d'autre écrit le récit) ses 17 années passées dans une tribu du Cape York (Queensland) où il a été adopté.

Howitt, A.W. 1880 The Kurnai: Their customs in peace and war. *In* Fison, L. & A.W. Howitt, 1880 *Kamilaroi and Kuruai*. Melboune : Robertson.

Kamilaroi and Kurnai est considéré comme le premier grand livre d'anthropologie sociale concernant les Aborigènes. Il est remarquable que ce chapitre, de Howitt, soit consacré aux coutumes de guerre – parce qu'il paraissait évident à l'époque que même les Aborigènes australiens, considérés à l'époque comme les plus primitifs des primitifs, faisaient la guerre. La description, bien documentée, manque toutefois à être resituée au sein des coutumes plus générales, comme par exemple la description évidente d'un combat expiatoire dont le principe ne sera explicité par Howitt qu'ultérieurement. Tous les exemples (pp. 213-224) sont d'ailleurs reproduits *in extenso* dans Howitt 1904, p. 347, p. 350, etc.

Howitt, A.W. 1904 *The native tribes of South-East Australia*. Londres : Macmillan.

Cette note est purement complémentaire au chapitre *Le droit aborigène*, où sont traitées la vendetta et l'épreuve expiatoire mal nommée « ordalie ».

Dans toute réflexion sur les guerres aborigènes, il faut garder en tête deux faits.

À partir du milieu du XIX^{e} siècle au moins, les Aborigènes du Sud-Est [qui] ne sont plus que des gardiens de moutons, sont en partie décimés et ne mènent plus de guerre en dehors de la longue vendetta connue chez les Kurnai. Partout ailleurs, sauf dans le Nord, la police australienne fait cesser les conflits armés (significative à cet égard est la vendetta signalée par Strehlow qui s'arrête en 1878 à Hermannsburg, dans le Centre, région la plus aride et le plus éloignée des établissements traditionnels de colons ; le centre missionnaire a été fondé en 1877).

La densité démographique très faible, comme dans l'ensemble des chasseurs-cueilleurs non stockeurs, moins d'un h/mile^2. Il faut se souvenir à la lecture des récits de conflits – qui ne mettent toujours en jeu que quelques individus – que le groupe local de base est également très petit : une quarantaine d'individus. Le clan (avec lequel le groupe local a souvent été confondu) a sensiblement la même extension. La tribu comporte en moyenne 500 personnes, mais n'agit jamais en corps.

Howitt est non seulement un bon observateur (en tant que protecteur des Aborigènes – c'est lui qui signale la première fois l'existence des rhombes, et un grand classique de la première période) mais consigne de plus les observations de maints autres, Gason, Sibert, etc. ; malheureusement peu sur la guerre en dehors d'un récit, en partie fait par les Aborigènes eux-mêmes, d'une vendetta chez les Kurnai, pp. 348-354), dans le Sud-Est, la première région colonisée, vendetta qui prend des formes de guerre, terminée en 1855.

Spencer, B. & F.J. Gillen 1899 *The native tribes of Central Australia*. Londres : Macmillan.

Grand classique et description – unique – d'une guerre pp. 490-495.

Spencer, B. & F.J. Gillen 1927 *The Arunta* (2 vols.). Londres : Macmillan.

Réédition du précédent : en supplément, description du départ et retour d'une expédition de vengeance en 1901, pp. 447-453.

Strehlow, T.G.H., 1970 Geography and the totemic landscape in Central Australia. *In* Berndt, R.M. (éd.) *Australian aboriginal anthropology*. Canberra : Australian Institute of Aboriginal Studies.

T. G. H. Strehlow, fils de Carl Strehlow, pasteur de la première heure qui a laissé une description en plusieurs tomes des Aranda, et d'une Aborigène, doit être considéré comme un informateur sûr qui relate les évènements de première main, souvent après avoir lui-même fait une enquête et donnant les noms des acteurs – article fondamental dans la nouvelle appréciation du politique après 1970.

Warner W.L. 1931 Murngin warfare. *Oceania* 1 : 457-494.

Synthèse unique en son genre ; reprise sans changement dans son livre :

Warner, W. L. 1958/1937 *A black civilization*. New York : Harper.

Hart, C.W.M. & A.R. Pilling 1960 *The Tiwi of North Australia*. New York : Holt, Rinehart & Winston.

Hart, C.W.M., A.R. Pilling & J.C. Goodale 1988 *The Tiwi of North Australia* (3ème éd. révisée). New York : Holt, Rinehart & Winston.

Bonnes données sur les vendettas pour les Tiwi, Aborigènes un peu atypiques du fait qu'ils sont insulaires (îles de Bathurst et Melville, au nord-ouest du Territoire du Nord).

Berndt, R.M. & C.H., 1964 *The world of the first Australians.* Londres : Angus & Robertson.

Bonne revue de la littérature existante, pp. 299-302.

Typologie des guerres et des conflits armés

On ne peut mieux faire que de suivre la typologie de Warner pour les Murngin (Nord-Est de la Terre d'Arnhem) en donnant les équivalents probables pour les autres régions quand on les a :

1. *nirimaoi yolno* : simple bagarre, normalement sans mort d'homme, typiquement pour un adultère ;

2. *narrup* ou *djawarlt* : attaque de nuit et par surprise [par] un petit groupe (frères, maternels, affins) d'un homme endormi dans un camp : c'est une vendetta ; forme décrite comme responsable de nombreux morts, préférée par les jeunes, mais on se demande quel est l'ancien, qui est le « *pusher* », ce qui en pidgin veut dire l'instigateur ;

3. *maringo* : encore une forme de vendetta mais avec encerclement d'un camp comme par des serpents (d'où le nom de maringo) par un petit groupe d'hommes armés, un peu plus large que précédemment ; l'expédition est organisée, avec un leader et décidée par un ancien ; mise en œuvre d'une magie (avec images de la victime) ; en ce qui concerne la description fournie par Warner, elle est seulement 1° par la magie qui précède (à noter l'appel du nom de la victime avant le transpercement, élément que l'on retrouve dans les vendettas du Sud) ; 2° par un mythe. Cette forme semble en tout point semblable à la *pinya*, expédition vengeresse décrite pour le Sud, chez les Dieri et autres, ou à l'*atninga* des Aranda, y compris pour cette forme similaire de magie, par mimique ou utilisation d'une image que l'on transperce de multiples lances, à d'autres encore (voir chap. 4) ;

4. *milwerangel* : bataille générale entre plusieurs clans ; à la différence des cas précédents, ni surprise, ni apparemment volonté de tuer des hommes en particulier comme dans une vengeance : les opposants se retrouvent dans un endroit convenu ; ceci est sans doute la première forme de ce qu'il convient d'appeler une bataille (p. 474) c'est une bataille rangée, avec deux lignes – mais cela n'a rien de surprenant, dans l'épreuve expiatoire mal nommée « ordalie », il y a aussi une ligne ;

5. *gaingar* : guerre régionale, si meurtrière qu'elle est extrêmement rare, mais deux cas néanmoins en 20 ans, qui ont fait respectivement 14 et 15 morts (à rapporter à une population régionale estimée en 1930 par Warner à 3000 âmes). Cette forme extrême de conflit semble analogue à celle dans laquelle se développe le *feud* parmi les Kurnai, qui impliqua tous les groupes kurnai, mais aussi d'autres tribus, les Thedorra d'Omeo (une partie donc de cette tribu) et les Mogullum-bitch de la Buffalo River (même remarque). Analogue encore aux batailles décrites par Pelletier (pp. 78-9).

Il est clair qu'aucun de ces termes ne désigne une forme de guerre, mais seulement des engagements armés, exécutions ou confrontations. Par ailleurs, les seules formes de guerre sont des amplifications de précédentes vendettas.

Ce n'est pas tout à fait un état de guerre permanent comme le disait Hobbes, mais un état d'insécurité perpétuel entretenu par de longues vendettas qui peuvent n'être entreprises que des années après un meurtre ou un meurtre supposé : « Un clan part rarement à une bataille en tant que groupe contre un autre, mais se trouve ordinairement en état de vendetta permanente [*eternal feud*] avec quelques autres, ce qui se traduit par des embuscades au cours desquelles un ou deux hommes sont tués » (Warner 1958 : 17).

Howitt, à la suite d'autres, décrit bien la terreur qui s'empare des gens à la vue d'une *pinya*, les hommes peints avec décor de guerre : la méthode est d'encercler un camp et d'appeler celui qui doit être exécuté. Les Pintupi s'expriment à propos des temps passés : « c'était comme le service militaire à vie » (« *like army all the time* », Myers 1986 : 160).

Recrutement

Forme générale du recrutement

Aucune information sur la façon dont un ancien force des plus jeunes à partir en expédition. Le rituel de la boisson du sang décrit par Spencer et Gillen (1927 : 448-9) – destiné à empêcher toute trahison – est peut-être à considérer dans cette rubrique.

Base de la mobilisation

Parents, gens du même clan ou du même groupe local ; souligner l'importance du lien entre oncle maternel et neveu utérin, et aussi entre affins.

Mobilisation différentielle selon le type (ou l'ampleur) du conflit.

Quand plusieurs clans participent à une opération d'envergure, base générale d'amitié, d'alliance traditionnelle.

Mais les exemples donnés par Howitt et Warner tendent à montrer que ces alliés abandonnent assez vite, après un jour ou deux.

La question des chefs militaires

Dans le Sud-Est, Howitt note à plusieurs reprises le fait que des hommes sont considérés comme des « grands leaders de guerre ».

Pour la Terre d'Arnhem, pas de chefs militaires, mais prestige des tueurs noté par Warner. Ce sont en général ceux qui « poussent » au conflit : exemple très net (*ibid*. : 487) pour Billiman, « *a natural fighter* », qui est à l'origine d'une vendetta pour un meurtre déjà lointain et presque oublié.

Bien noter la différence entre les batailles et vendettas. Pour les premières : « Comme toujours, les sauvages marchent au devant de l'ennemi sans être sous le commandement de personne » (Pelletier, pp. 77 : témoignage valable – n'oublions pas que Pelletier a lui-même participé à ces combats). Mais les vendettas sont « poussées » et faites par des hommes importants, hommes âgés qui se tiennent en dehors des combats (ce que dit bien Warner 1958 : 17, « quand le clan est en guerre, le leader cérémoniel agit presque toujours comme leader de guerre ») ou hommes dans la force de l'âge qui sont seuls ou presque pour venger un de leurs parents, comme le montrent les exemples rapportés de vendettas.

Le pouvoir des vieux (la gérontocratie) est un pouvoir de l'ombre et du secret : pour une vendetta, on cherche qui, parmi les vieillards redoutés, se trouve derrière les hommes qui ont tué.

La question des causes

Les causes et les finalités avouées sont, de façon récursive dans toutes les observations, les femmes et la volonté de vengeance suite à un meurtre, réel ou imaginaire.

Warner (1931 : 458) relevait que sur soixante dix cas de conflits armés enregistrés au cours des vingt années qui précèdent son enquête chez les Murngin, cinquante avaient pour cause directe le désir de venger une mort d'homme. C'est dire l'importance du phénomène vindicatoire dans la conception aborigène de la guerre. Si l'on ajoute que, sur ces mêmes soixante dix cas, dix avait pour origine le rapt ou l'enlèvement d'une femme, et si l'on sait qu'un tel méfait est tenu dans la pensée australienne pour équivalent à un meurtre et doit être vengé au même titre que lui, on verra qu'en tout

soixante sur soixante dix cas de conflits armés, soit 86 %, s'inscrivent directement au sein du système vindicatoire.

Howitt (1904 : 311-2) signale des querelles possibles (entre tribus, entre individus) pour l'approvisionnement en pierres destinées à faire les haches, car les sites où elles sont accessibles sont connus, répertoriés et détenus en droit : en prendre sans permission, c'est voler.

Ce phénomène est tout à fait exceptionnel : la terre, de façon générale, n'appartient à personne (pour ce qui en est de l'exploitation, c'est différent pour les sites sacrés) ; néanmoins, un groupe étranger ne peut venir chasser sur un territoire qu'en demandant la permission – ce qui s'interprète d'une multitude de façons : la principale est que par cette demande, le groupe manifeste qu'il n'a pas d'intentions hostiles.

La conquête du territoire n'est jamais le motif de la guerre ; pas d'annexions, mais pas non plus, comme en Afrique, de groupe migrant qui occuperait progressivement le territoire d'un autre. Ce point est bien mis en évidence par Warner (1958 : 18-9) : « Aucune terre ne peut être prise à un clan par un acte de guerre. Un clan ne possède pas sa terre par la force de ses armes mais par une tradition immémoriale […] Le mythe chez les Murngin meurt difficilement, et la possession de la terre est inscrite dans le mythe même après la destruction complète d'un clan. Il n'arrivera jamais qu'un groupe victorieux annexe le territoire d'un autre [mais] avec le temps le groupe qui utilise le territoire l'absorbera dans le sien et le mythe finira de façon inconsciente [*unconsciously* – c'est plutôt « inententionnellement » qu'il aurait fallu dire] par exprimer ce fait. »

Modalités formelles d'entrée en guerre

Dans les cas de vendettas, action par surprise.

Dans les confrontations de type *milwerangel* ou *gaingar*, invitation par envoi d'un messager (Warner 1931 : 473-4) et idée toujours présentée par les Aborigènes selon laquelle « *this is a spear fight to end spear fights* », et donc finalement pour restaurer la paix. *Idem* chez Howitt p. 351 : envoi d'un messager et décision de l'endroit où aura lieu la confrontation (en fait aucun n'est tué, bien qu'il y ait des centaines de combattants) : même idée encore que dans Warner, puisque l'ennemi dit qu'ils proposent de se battre, « et ensuite d'être amis ».

Modalités formelles de cessation des hostilités

Cf. *Le droit aborigène*, pour mettre fin à toute vendetta ; d'après les récits de Warner, on met fin aux guerres de la même façon.

Envoi d'un messager avec une lance cérémonielle (Howitt p. 351).

Ibid. : 328-330 : description d'une grande cérémonie qui met fin à des hostilités par dons et contre-dons ; la vendetta est mimée, puisque les hommes sont décorés comme pour une *pinya* ; mais ils renoncent et acceptent les cadeaux.

Éthique et codes de guerre

<u>Les non-combattants ; massacre des femmes et des enfants</u>

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, vu le désir permanent de tout Aborigène de se procurer des femmes (les veuves des tués), il y a deux mentions d'extermination totale d'un clan, femmes et enfants (la raison qui en est donnée est de ne pas laisser de témoins, ni de vengeurs potentiels – dans les deux cas, d'ailleurs, ce but n'est pas atteint) :

- Warner (1931 : 487) : bien que l'expédition (nombreux combattants recrutés dans trois clans différents) ait pour seul but de tuer Parpar et Drona, selon les conseils du headman, le « sentiment » de plusieurs est qu'il faut tuer le clan entier ;

- Strehlow (1970 : 124-5) témoigne du « massacre » du groupe local d'Irmangkara, vers 1875, pour une faute rituelle de son leader ; les vengeurs partiront à la recherche des meurtriers pendant 3 ans.

Mise à mort de tous les combattants mâles défaits

Pas de prisonniers : on tue. Mais on tue distinctement dans la vendetta (le coupable est nommé, appelé).

À l'issue des batailles rangées « jamais ils ne font de prisonniers. Ils achèvent le malheureux blessé resté étendu sur le sol » (Pelletier p. 78).

Torture des prisonniers

Pas de prisonniers, pas de torture.

Les femmes

Les femmes des ennemis tués sont récupérées par les vainqueurs. Mais les affiliations de classe matrimoniale sont respectées. L'information est déjà chez Howitt 1904 : 352 et aussi chez Spencer et Gillen 1899 : 492.

Ampleur des conflits

Nombre de combattants

Aucune source ne donne de chiffres : mais de l'ordre d'une dizaine dans l'expédition décrite par Spencer et Gillen ; « nombreux » combattants en sus des 5 expressément nommés dans une expédition décrite par Warner (p. 487) ; « a large party » dans le cas du « massacre » d'Irmangkara.

Pelletier (p. 78) qui décrit visiblement un type de bataille rangée dit qu'il n'y a pas plus que 80 hommes de chaque côté, ce qui, compte-tenu de la taille souvent minuscule des tribus dans le Cap York, est énorme.

Howitt (1904 : 351) dans la guerre qui ensanglante le pays kurnai cite un Aborigène qui dit que « nous n'étions pas moins de 200 ».

(Fig. 2 et 3)

Fréquence

Information exceptionnelle de Pelletier (p. 79) : en 17 ans, il a assisté ou participé à 12 guerres, chiffre énorme, entièrement confirmé par Warner (1931 : 458) qui relève 70 cas de conflits armés enregistrés au cours des vingt années qui précèdent son enquête chez les Murngin.

Pertes humaines

Warner (1931 : 481) connaît 100 morts au cours des 20 dernières années, chiffre qu'il double pour tenir compte des régions non prises en compte dans ses données : l'ensemble de la population du Nord-Est de la Terre d'Arnhem est estimé à 3000, ce qui fait environ 700 hommes de plus de 16 ans.

Pour les Tiwi, tribu insulaire au nord-est de la Terre d'Arnhem, Hart *et al.* (1988 : 93) notent que les raids nocturnes étaient nombreux parmi ce peuple avant l'établissement

de la mission et particulièrement meurtriers (puisqu'on a pu recenser jusqu'à 35 victimes).

Durée

Batailles qui ne durent qu'un jour.

Vendettas qui s'échelonnent sur des années, passées à la poursuite des gens à tuer.

Destruction des biens

Rien dans les données, mais apparemment pas de pillage.

Stratégie – déroulement des opérations militaires

Brève note sur les armes

Clubs, boomerangs, javelots longs propulsés au propulseur ; Warner (p. 474) a une remarque comme quoi les longs javelots ordinaires (2 à 3 mètres) sont remplacés par des courts dans la bataille rangée, parce que beaucoup plus difficiles à parer – le bouclier australien servant à dévier les lances, exercice auquel les Aborigènes sont experts – et donc beaucoup plus meurtriers.

Déroulement des opérations

Sauf dans les batailles avec choix du lieu de confrontation, mise à mort par surprise, souvent par traîtrise.

Dans les confrontations, une fois qu'un ou quelques hommes sont tués, tous les autres s'enfuient, sans qu'il y ait poursuite acharnée de la part des vainqueurs (information convergente Howitt 1904 p. 352, Pelletier p. 78).

Howitt, *ibid*. : 302, dit aussi, d'après J. Bulmer, observateur valable : « Leurs batailles commencent généralement comme un combat singulier, mais lorsque l'un ou l'autre est battu, la bataille devient générale. En principe [*would*] les anciens dirigent les opérations, mais dans le cours de l'action, les combattants ne sont pas en mesure d'être contrôlés ».

Traitement du corps des ennemis morts

Pelletier (p. 67) a une information exceptionnelle :

« Le respect des morts […] existe même pour ceux de l'ennemi. Bien loin de scalper […], les vainqueurs ici se comportent pour leur cadavre [de l'ennemi] comme s'il était celui d'un de leurs proches. Quant il est desséché, deux hommes le prennent sur leurs épaules et le rapportent à la tribu à laquelle il appartenait. Ils n'ont aucun risque à courir en remplissant cette mission sainte, le fardeau dont ils sont chargés étant un sauf-conduit que l'ennemi, si féroce qu'il puisse être, respecte toujours. Il arriva une fois à Pelletier de remplir cette tâche aussi émouvante que périlleuse. »

Il existe aussi un exocannibalisme [non rédigé, cf. exposé oral au colloque de Strasbourg]

Trophées

En principe les Aborigènes ne prennent pas de scalps ni d'autres formes de trophées. On peut lire néanmoins dans les auteurs anciens (tous cités dans Howitt) que l'on coupait parfois les mains ou les pieds des ennemis morts ; la question de savoir si cette pratique est liée ou non au cannibalisme (qui semble commencer régulièrement par la découpe des membres) n'est pas claire.

Iconographie

Pas de représentations des combats, mais il n'existe pas non plus de représentations de la vie quotidienne.

Sacrifice des prisonniers

Les Aborigènes ne font aucune sorte de sacrifice, ni animal ni humain.

II. LES LOBI[123] [124]

Suite à la colonisation (1897), la pacification sera lente, les Lobi étant peu enclins à déposer leurs armes. L'information, à la fois l'observation directe de Labouret et la mémoire orale analysée par Bonnafé, porte sur la première moitié du XXème siècle.

Typologie des guerres et des conflits armés

Les différents types de conflits armés sont bien catégorisés dans la langue par le terme imagé de « flèche ». Il en existe trois.

La « flèche chaude », celle qui ne se tire qu'à titre de riposte (ou de légitime défense) *dans le feu de l'émotion* (notre traduction et notre interprétation) alors que le versement

---

123 Cette note reprend sur plusieurs points celle établie par Valérie Lécrivain dans le cadre de l'ANR « Guerope ».

124 Les données sur les Lobi sont parmi les meilleures puisqu'elles croisent des informations venant d'un capitaine, le capitaine Henri Labouret, bon ethnographe de surcroît, et l'excellente enquête de Bonnafé. C'est une des raisons qui nous ont fait choisir ce peuple comme exemple de référence pour les sociétés lignagères africaines.

Labouret, H. 1916 La guerre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua. *Annuaire et Mémoires du comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF* : 289-304.

Labouret, H. 1931 *Les Tribus du Rameau Lobi*. Paris : Institut d'Ethnologie.
Ouvrage de référence sur les Lobi.

Bonnafé, P., Fiéloux M. et J. M. Kambou, 1982 « Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans État : les Lobi de Haute-Volta. *In* Bazin, J. et E. Terray (éds.), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines : 75-140.
Très long article, reproduisant les paroles mêmes des Lobi : sans aucun doute une des meilleures ethnographies sur la guerre.

Bonnafé, P. et M. Fiéloux 1993 « La guerre et l'organisation sociale ». *In* Fiéloux, M., Lombard, J. et J. M. Kambou-Ferrand (éds.), *Images d'Afrique et Sciences sociales (les pays lobi, birifor et dagare)*, Actes du colloque de Ouagadougou déc. 1990. Paris : L'Harmattan : 101-115.

Bonnafé, P. 1993 « Une société hétérogène : la division Woo-Dee chez les Lobi ». *In* Fiéloux, M., Lombard, J. et J. M. Kambou-Ferrand (éds.), *Images d'Afrique et Sciences sociales (les pays lobi, birifor et dagare)*, Actes du colloque de Ouagadougou déc. 1990. Paris : L'Harmattan : 123-138.

Schneider, K. 1993 « Le rôle du forgeron en cas de guerre». *In* M. Fiéloux, J. Lombard et J. M. Kambou-Ferrand (éds.), *Images d'Afrique et Sciences sociales (les pays lobi, birifor et dagare)*, Actes du colloque de Ouagadougou déc. 1990. Paris : L'Harmattan : 117-120.

Rouville, C. de 1987 *Organisation sociale des Lobi*. Paris : L'Harmattan.

de sang aurait dû être évité parce que ce sont des gens du même village, ou de clans alliés, ou encore parce que cela s'est passé au sein du marché, normalement place de paix. Cette conception de la « flèche chaude » exclut toutefois le conflit interne au matrilignage et peut-être au matriclan car le meurtre est alors sacrilège et aucune riposte contre un meurtrier n'est concevable. Ce n'est donc pas la parenté au plus proche, mais un peu, et toujours en traduisant Bonnafé *et al* (1982 : 103), ce que l'on pourrait appeler la première couronne. Le conflit s'arrête assez vite, grâce à l'intervention d'arbitres, grâce à l'idée (même si elle est fictive comme le notent Bonnafé *et al* 1982 : 104) d'égalisation des pertes, etc.

La deuxième flèche, plus grave, est la « flèche de clan », qui met en jeu des clans différents, donc des gens entre lesquels il est normal de se battre. Le conflit peut néanmoins en rester à l'attaque d'une maison dont les hommes sortent (il est considéré comme déshonorant de tirer une flèche du haut du toit de la maison) pour se battre dans une sorte de duel (comme dans l'exemple Bonnafé *et al* 1982 : 111).

La troisième flèche est la « flèche de village » où les différents segments sont entraînés par leurs alliances et solidarités dans le conflit ; c'est une forme extrême de guerre qui peut se développer en batailles. Combat en ligne, attaque frontale de villages, le but est de tuer et de faire des prisonniers (qui seront immolés, voir *infra*).

Les solidarités sont moins simples qu'on ne le croit. Le cas d'école reste un clan *a* d'un village I qui est en conflit avec le clan *b* du village II : ceux du village II qui sont *a* disent qu'ils ne peuvent combattre, de même que les *b* de I, ce qui limite l'extension du conflit qui reste un conflit de type flèche de clan (Bonnafé *et al* 1982 : 1993 : 111). Mais Labouret (1931 : 242) cite le cas d'une hostilité permanente entre gens d'un même matriclan, les Kambu, appartenant à deux villages voisins mais différents : c'est une suite d'assassinats réciproques et d'embuscades, même si chaque meurtre doit se solder par un sacrifice expiatoire.

Nous pensons qu'il faut faire état d'une quatrième forme de guerre, même si elle n'est pas envisagée par les Lobi. L'expansion lobi ne se fait pas dans le vide. On connaît les populations pré-lobies : Koulango, Téguéssié, Gan, Dian (dont certains peut-être organisés en États). « La tradition orale fait état de conflits armés locaux entre les immigrants lobi et les petits groupes établis avant eux dans le pays » (Rouville 1987 : 47). Ces conflits dits « locaux » ont pourtant un résultat global : l'implantation lobie, le refoulement des populations antérieures. Parenko et Hébert (cités par Rouville 1987 : *ibid.*) écrivent : « Il n'y eut pas de guerre proprement dite, bien que parfois des groupements lobis se soient alliés contre les Gan qui étaient sur le qui-vive perpétuel. Point de batailles rangées mais de multiples escarmouches, qui, sans être meurtrières, diminuaient insensiblement le nombre des Gan […]. Les Lobi venaient la nuit incendier les cases de paille des Gan et quand les occupants fuyaient, fuyant le feu, les Lobi en profitaient pour les flécher. » Il s'agit là d'une forme de guerre, du type front de progression, telle qu'on en connaît pour les Turcs seldjoukides en Anatolie. C'est une forme de guerre qui est spécifique à la nation lobie, par ses techniques, et qui fait référence à sa culture (les maisons fortifiées).

Recrutement

Aucune information sur le mode de recrutement. La question, sans doute, ne se pose pas plus que dans les conflits de clocher, universels dans le monde : on est solidaire de ses parents (utérins, dans le cas lobi) et de son village et lorsque l'on sait que les siens vont faire le coup de poing, on va avec eux.

La base de la mobilisation correspond au type de conflit :

- dans le 1er et 2ème type, gens du clan (toujours la parenté utérine, matrilignage ou matriclan, le groupe agnatique restant neutre en cas de conflits armés) ;

- dans le 3ème, village[125] ou ensemble de villages alliés. Bonnafé *et al.* (1982) indiquent qu'« en cas d'agression ou de dommage déterminé, les habitants du village non directement impliqués conservent une liberté de choix réelle. Selon la qualité de l'agresseur, ils s'excluront ou non de la riposte. D'autre part, celle-ci est toujours susceptible d'être graduée : participation active, aide non agressive, retour à la neutralité ». Selon les conflits en question, en effet, « les hommes considèrent qu'il s'agit d'une histoire strictement lignagère ou au contraire que tout le village est menacé » (*ibid*. : 87-8). Ceci vaut également pour la solidarité inter-villageoise (en général quatre à cinq villages) : les solidarités existantes entre membres du réseau villageois, davantage encore que dans le simple village, ont un aspect irrégulier et discontinu. Généralement, dans les conflits inter-villageois, les combattants sont recrutés du fait de leur appartenance utérine et de leur réseau de solidarités villageoises

- population toute entière dans la migration historique et militaire des Lobi (ce qui ne veut pas dire que la nation lobi se réunit toute entière ; simplement, ce mode de guerre concerne tous les Lobi, et ils peuvent la faire par petits groupes).

Valeurs guerrières

Les valeurs guerrières sont incontestablement reconnues par les Lobi. Toute l'éducation est en vue de la guerre (Bonnafé *et al* 1993 : 104) : les jeunes forment des bandes, et même valeur que chez les Indiens des Plaines pour le « dédain de la mort ». Valorisation du guerrier dans la « confrérie » des « hommes amers » (*kunkha*) ou des *kèldárá* (de *keldar*, « meurtrier »), ceux qui ont réalisé trois exploits (Bonnafé *et al* 1982 : 109 ; Bonnafé *et al* 1993 : 105) : tuer un ennemi (*sodar*, ennemi de clan, ennemi traditionnel, par opposition à des ennemis occasionnels dont on cherche vengeance ou compensation), venger son père ou le sous-clan de son père et enfin venger son propre matriclan. Tout « homme portant l'arc » n'appartient donc pas automatiquement à cette confrérie : un homme qui a tué par accident ou a achevé un blessé n'est pas considéré comme un vrai meurtrier.

Mépris des hommes qui ne se battent pas, « le lâche » ne pouvait occuper aucune position (maître du marché, etc.) « ne trouvait guère à se marier et vivait retiré dans une petite maison ». On lui confiait des tâches de femmes, transporter les blessés, etc. (Bonnafé *et al* 1993 : 104).

Inversement, les femmes peuvent être valorisées comme *keldar*. Cette façon de déplacer les frontières entre les sexes a son parallèle dans les Plaines : une femme peut être une guerrière, et un homme, un non guerrier.

Ne pas confondre : l'impératif du devoir de vengeance qui autorise à tuer femmes et enfants, ou à tirer dans le dos (Bonnafé *et al* 1982 : 109 : « aucune règle d'honneur n'interdit de tirer dans le dos… »), et l'honneur du guerrier qui vient de ce qu'il a accompli des actes héroïques, comme par exemple de pénétrer dans une maison (Bonnafé *et al* 1982 : 108), exploit qui a son parallèle dans les Plaines.

La question des chefs de guerre

Selon Labouret (1916 : 295), aucun leader ne dirige les combats : « il n'y a pas de chefs de bandes, d'autorité reconnue. Les guerriers agissent à leur guise, attaquant et

---

125 Un village est composé de 300 à 500 personnes. Il regroupe plusieurs groupes lignagers, quoiqu'il soit dominé par un clan matrilinéaire ou patrilinéaire.

combattant par les moyens qu'ils jugent bons, gardent le contact ou s'enfuient sans montrer aucune cohésion ». Bonnafé *et al*. (1982 : 90) indiquent qu'« aucun chef lignager n'intervient légalement pour décider la guerre ou pour la diriger. Mais des leaders peuvent se mettre en avant et des aînés âgés de fractions différentes peuvent se consulter ». En ce qui concerne les batailles inter-villageoises, ils rapportent que « nul chef de guerre permanent n'est discernable : des leaders s'imposent provisoirement pour leur expérience et leur succès » (*ibid*. : 115). Ailleurs, Bonnafé et Fiéloux (1993 : 113) notent qu' « une fois que l'attaque était votée, on mettait l'affaire aux mains d'un ou de plusieurs leaders ».

Cette absence de chefs dans les opérations militaires est un thème récurrent à propos des sociétés lignagères africaines (très présent dans Evans-Pritchard à propos des Nuer). Tout dépend de ce que l'on entend par « chef de guerre ». Si l'on entend des chefs 1° investis par la puissance publique ou par un conseil 2° d'une fonction – c'est-à-dire de la mission de conduire les armées – et 3° que cette fonction se conserve en dehors des opérations militaires soit qu'elle soit permanente, soit qu'elle soit pour une durée convenue (4 ans par exemple), alors il n'y a pas de tels chefs, parce qu'à la fois les points 1°, 2° et 3° font défaut. Mais, en ce sens, on ne peut pas parler de chefs de guerre non plus pour les Indiens des Plaines. Si maintenant, on entend des hommes choisis pour leur compétence militaire (soit de façon informelle, soit parce qu'ils appartiennent à une confrérie reconnue, soit pour leur expérience ou leur réputation) et que ces hommes se sont vus confier pour la durée des opérations le commandement, il est très peu probable qu'il n'en existe pas. C'est d'ailleurs très nettement ce que donnent à penser les courtes notes de Bonnafé *et al*, surtout le fait que des « leaders s'imposent provisoirement *pour leur expérience et leur succès* » (nos italiques). Si on laisse de côté le terme de « leader », uniformément employé en anthropologie pour les sociétés qu'elle pense sans chefs (mais inutilement car le mot « chef » est tellement général qu'il recouvre celui de leader, qui ne veut rien dire d'autre que dirigeant, *dux* (*duce*), *caudillo* ou *führer*), l'information n'est pas bien différente de celles que nous avons pour les Indiens des Plaines : toute expédition était placée sous la direction d'un « leader » choisi provisoirement « pour son expérience et ses succès », ce à propos de quoi l'anthropologie américaine – comme toute l'anthropologie en général d'ailleurs – parle depuis toujours, et sans état d'âme, de « chef de guerre ». Nous pensons que c'est un grand préjugé de l'anthropologie ordinaire que de croire que ces sociétés « acéphales », comme elle aime les appeler, effectueraient avec succès des opérations militaires (quelque fois contre les troupes coloniales) sans aucun chef pour les commander. Nous postulons que ces chefs étaient, pour chaque opération, soigneusement choisis parmi les *kèlldárá* mais que le capitaine Labouret chargé de la répression de ce peuple particulièrement insoumis n'en a jamais eu vent. Ils avaient tout intérêt à cacher leurs chefs militaires, ce que, à un autre sujet, Bonnafé 1993 : 137 explique très bien, les Lobi des années 20 ou 30 n'envoyant en fait que leurs esclaves pour occuper les postes créés par l'administration française :

> « Un nombre relativement fort de *de* se retrouva chef de canton (dont Dahi, captif acheté enfant, qui acquit ensuite 25 épouses au village de Galguli) et davantage encore comme chef de village. Dans les premiers temps, pris de méfiance ou de peur, les hommes *wo* avaient souvent laissé dans l'ombre l'identité de leur maître de la terre, craignant d'attirer sur lui des représailles en cas d'incidents. Plus tard, quand commença l'école, les villageois sollicités ne trouvèrent rien de mieux que d'y envoyer leurs enfants de *de* … Les assesseurs "coutumiers" des tribunaux administratifs furent souvent choisis parmi les *de*… Le recrutement militaire draina plus de *de* que de *wo* … »

La question des causes

En dehors des guerres liées à la migration, toutes les autres, y compris celles qui mettent en jeu des réseaux de villages alliés, semblent n'être que le prolongement de querelles à propos des femmes ou des biens : ce sont des prolongements plus ou moins graves de vendettas.

Modalités formelles d'entrée en guerre

On peut parler de « déclaration de guerre » à proprement parler : les conflits naissent suite à des demandes d'indemnités, suite à des négociations qui ne finissent pas et lancement d'un ultimatum.

Les affrontements commencent soit par « un rituel d'injures, de prémisses oratoires, de défis dans le code de l'honneur » (Bonnafé *et al*. 1982 : 101, 112-3).

Modalités formelles de cessation des hostilités

Les combats cessent généralement suite à un arbitrage entre les parties. Un homme d'un sous-matriclan, extérieur à l'hostilité, peut stopper le conflit qui engage un autre sous matriclan allié. La relation d'arbitre (*moldare/moldar*) associe dans un réseau donné deux sous-clans matrilinéaires précis. L'arbitre interrompra une bataille ou une vengeance au moyen de cendre et de feuilles de karité[126]. Au cours d'une vengeance, l'arbitre va « casser l'arc »[127] (pour des conflits au sein du même matriclan). Généralement, lors d'une bataille, les anciens de chaque localité (engagés dans le conflit) et les « arbitres conciliateurs » claniques interviennent en même temps[128]. Dans un cas (*ibid*. : 118), dix arbitres prennent l'initiative de la trêve : ils vont rencontrer les anciens des villages pour faire cesser les hostilités. Dans cet exemple, les arbitres vont menacer un jeune guerrier en brandissant des feuilles de karité et en tenant de la cendre soulignant par là que s'il voulait continuer à combattre, il serait incapable de viser juste et serait tué. Dans un autre cas, chaque village en conflit a donné à l'arbitre (*moldar*) un bouc à sacrifier[129]. Ailleurs, aucun sacrifice n'est signalé[130].

Selon Labouret[131], l'arbitrage est effectué plutôt par les chefs de terre des deux parties. D'après C. de Rouville[132], les *didar*, « maîtres de la terre », pouvaient être appelés pour faire cesser une guerre particulièrement meurtrière. Schneider[133], quant à lui, rapporte que le forgeron pouvait intervenir comme médiateur dans les conflits entre covillageois. Il prenait alors de la cendre et du charbon et se plaçait entre les combattants qui devaient interrompre tout affrontement s'ils ne voulaient pas endurer une malédiction.

Dans tous les cas, ces arbitres sont bien des arbitres en ce qu'ils n'ont pas de pouvoir de coercition, et parce qu'aucune force exécutive, analogue à nos forces de police qui doivent exécuter un jugement, n'existe. Mais ils ont un pouvoir de pression considérable

126 *Ibid.* : 92.
127 *Ibid.* : 103-5.
128 *Ibid.* : 116.
129 *Ibid.* : 126.
130 *Ibid.* : 118, 122.
131 1916 : 304.
132 1987 : 115.
133 Schneider 1993 : 118-9.

dans la mesure où ils peuvent proférer une malédiction et/ou en appeler à la sanction des dieux.

Éthique et codes de guerre

Sur la limitation de la violence

Lors des batailles, il y a une certaine limitation de la violence. Au sein d'un village, il existe des règles restrictives lors des combats : on ne tire pas sur l'adversaire du haut d'une terrasse, ni dans le dos (alors que l'on peut tuer dans le dos lors d'une vengeance). Avant d'utiliser les flèches on emploie d'autres types de projectiles (pierres, mottes de terre…)[134]. Dès qu'un groupe subit des pertes importantes, la bataille est arrêtée. Il y a également une certaine limitation de la violence au moment des cultures et de l'année initiatique qui se déroule tous les sept ans[135]. De manière plus générale, et non plus seulement dans le cas de batailles, les marchés sont l'occasion de trêves ; Bonnafé et al. disent cependant ailleurs que la paix des marchés n'implique en rien un ralentissement des vengeances ou des batailles (de nombreux cas de conflits sur la place du marché sont en effet rapportés)[136].

Le forgeron, qui n'appartient pas à une caste, contrairement à d'autres sociétés de l'Afrique de l'ouest, ne peut pas participer aux combats armés[137].

Mise à mort des prisonniers

Les Lobi font des prisonniers qu'ils ramènent au village, tout comme les cadavres ennemis : les uns et les autres seront criblés de flèches (sur la suite, voir *infra*, traitement des cadavres des ennemis).

Esclavage

Étonnamment par rapport à ce que l'on connaît en général de l'Afrique (mais certains peuples nient farouchement qu'ils aient autrefois pratiqué l'esclavage) il n'existe pas d'esclavage de guerre, du moins pas direct. Les esclaves sont entièrement achetés (et ce ne sont pas des prises de guerre des Lobi, encore moins des Lobi, mais ces esclaves peuvent être des esclaves de guerre d'ailleurs ou leurs descendants). C'est probablement que le Lobi est trop fier pour se laisser emmener en esclavage, et/ou que les prisonniers sont exécutés : « Entre nous, nous nous battions pour tuer […] »

Ampleur des conflits

Fréquence

D'après l'étude de Bonnafé et al. (1982), il n'y aurait eu, dans la région de Gaoua entre 1915 et 1943, que quatre batailles. Le nombre et la fréquence des conflits autres que ceux qui donnent lieu à des batailles rangées (d'occurrence finalement assez rare partout dans ce type de société), et qui ne peuvent être dénombrés, semblent particulièrement importants, autant d'après le témoignage de Labouret que dans les récits collectés par Bonnafé et son équipe.

---

134 Bonnafé, Fiéloux et Kambou 1982 : 113.

135 L'histoire lobi rapporte cependant d'assez nombreux cas de conflits armés entre patrilignages mineurs surtout durant l'année d'initiation (Bonnafé, Fiéloux et Kambou 1982 : n.1 p. 85).

136 Bonnafé, Fiéloux et Kambou 1982 : 91, 117.

137 Schneider 1993 : 120.

Pertes humaines

Les statistiques disponibles ne concernent que les batailles rangées, faisant tout au plus 8 morts – mais la bataille est, croyons-nous, la forme la moins meurtrière dans les sociétés sans État (c'est l'embuscade, l'attaque par surprise, qui est la plus meurtrière). De toute façon, toutes ces données sont [collectées] durant la colonisation, une colonisation qui, dès les années vingt, impose sa pacification avec des mitrailleuses et des pendaisons : son objectif est de faire cesser cette violence. Pour l'année 1916, une simple querelle à propos d'un prix de la fiancée non payé dégénéra en un conflit qui fit 16 morts (Labouret 1916 : 290).

Stratégie – déroulement des opérations militaires

Brève note sur les armes

L'arc est si typique de l'activité guerrière qu'on appelle le guerrier lobi « homme portant l'arc ».

Déroulement des opérations

Pour les petites guerres, opération de vendetta : embuscade, effet de surprise ou mise à mort par surprise, ou encore opération prestigieuse qui consiste à s'introduire dans une maison, etc.

Pour les opérations à moyenne échelle, on mentionnera le siège d'une maison, « forteresse à parapet crénelé » (Labouret 1931 : 295).

Pour les opérations à plus grande échelle, attaque de village, l'effet de surprise paraît fondamental (d'autant que les gens attaqués ne savent pas, souvent, qu'ils vont l'être). C'est seulement dans un second temps que le combat prend la forme d'une bataille rangée. « Il n'y a presque jamais d'essai de manœuvre, soit pour tourner l'adversaire, soit pour percer son centre » (Labouret 1916 : 293). Peu de stratégie, en tout cas rien qui ressemble aux batailles européennes. Plutôt la coexistence de combats singuliers (dans toute la citation, noter les analogies avec l'Iliade, les grappes, la nécessité de récupérer les blessés et les corps – outragés par les ennemis – et cette sorte de prédominance de l'intérêt privé sur la stratégie d'ensemble) :

> « Les deux partis s'avancent en tirailleurs, à intervalles de six ou sept pas ; ils crient, s'insultent, se provoquent, font retentir les trompes, déchaînent les sifflets. Les combattants utilisent le terrain avec une grande habileté, cherchant à se frapper de leurs flèches, à faire des prisonniers, à s'emparer des cadavres ennemis. Ces dernières tentatives déterminent des luttes en grappes fort confuses et très violentes. Ce sont les seules péripéties que l'on constate avec alternance d'avances et de recul » (*ibid.*)

Il faut probablement prendre au sérieux la mention de Labouret (*ibid.*) selon laquelle « la tradition rapporte plusieurs exemples de défis et de rencontres convenues dans un lieu déterminé », piste de recherche non explorée par l'anthropologie, mais qui indique peut-être la notion de combats entre champions ou petits groupes de champions du type Horaces et Curiaces (l'exemple de combat rapporté par Bonnafé *et al* 1982 : 111 est de ce type ; on ne voit pas d'ailleurs comment il pourrait en être autrement dans des affrontements qui ne mettent souvent en jeu que des maisonnées, des groupes de frères).

Absence de stratégie globale encore dans cette façon dont se termine la bataille (dans la mesure où poursuivre l'ennemi fuyant est un principe général de stratégie militaire) : « La lutte se termine rarement par la défaite totale d'un parti, dès qu'on a subi des pertes

importantes, le combat est rompu, il n'y a presque pas de poursuite et chacun rentre chez soi » (Labouret 1916 : 293).

Logistique et intendance

Ravitaillement

Le ravitaillement en eau est souvent effectué par les femmes[138]. Sur le lieu du combat, elles ramassent les flèches tombées et les restituent aux combattants[139]. Lors des affrontements entre les Lobi et les colons au début du siècle, Bonnafé *et al*.[140] remarquent que « leur capacité à se réapprovisionner en flèches se [révéla] étonnante. En 1920, un désarmement porta sur 614 097 flèches ».

Gestion de butin

Un des enjeux des batailles est de ramener les cadavres de son propre groupe pour qu'ils ne puissent pas tomber entre les mains des ennemis[141] et devenir ainsi un butin pour ces derniers (voir *infra*). Le transport des blessés ou des morts est assuré par les femmes, par certains hommes considérés comme lâches, ou encore par des segments alliés ne pouvant pas participer activement aux combats.

Traitement des cadavres des ennemis et trophées

[À leur] retour au village, les prisonniers et les cadavres ennemis sont criblés de flèches, puis mutilés afin de leur ôter le foie. « Le cadavre [lequel peut être celui d'un homme, d'une femme ou d'un enfant[142]] est ensuite enterré ou consacré aux puissances. Dans ce [dernier] cas, on le couvre de glaise, tout en conservant sa forme ». La statue d'argile est ensuite dressée devant un arbre sacré et devient une effigie à laquelle on offre des sacrifices[143]. Labouret dit avoir vu plusieurs statues d'argile (cette pratique est attestée pour les trophées de chasse).

Plusieurs groupes voisins des Lobi (Touna, Gan, Dian, Birifor, Dagari, Oulé) enlevaient également le foie de leur ennemi. Chez les Dagari et les Oulé, la tête du cadavre était coupée, on tannait le corps et on l'emplissait de cendre pour lui garder sa forme. Ce trophée (ce corps-statue) est conservé jusqu'à la cérémonie de deuil du tueur[144]. Les Dian tranchaient la main droite de l'ennemi abattu[145] et faisaient avec ces parties des effigies d'argile.

Le foie est considéré comme le siège de la force vitale[146]. Cet abat sera utilisé dans la composition d'un remède afin de combattre le *kele* (un fluide nocif, susceptible de causer de graves maladies) au cours de la cérémonie suivant les combats ou lors de

138 Labouret 1916 : 294 ; Bonnafé, Fiéloux et Kambou 1982 : 118, 121.

139 Labouret 1916 : 294 ; Bonnafé & Fiéloux 1993 : 104.

140 Bonnafé, Fiéloux et Kambou 1982 : 134.

141 *Ibid.* : 120.

142 Labouret 1931 : 446.

143 Labouret 1916 : 296, 298-9.

144 *Ibid.* : 298.

145 *Ibid.* : 300.

146 Labouret 1931 : 445.

cérémonies futures[147]. Selon Labouret, l'arrachage du foie semble, d'une part, annihiler l'ennemi tombé en supprimant sa force vitale, d'autre part, transformer le vaincu en une sorte de fétiche pour le vainqueur et, dans ce but, faire absorber à ce dernier une partie du foie[148]. Le meurtrier[149] se devant de se garder contre l'entreprise du double de sa victime[150] se purifiera, entre autre, en absorbant une mixture à base de foie de l'ennemi. Dans le cas où il n'y aurait pas de foie, on utilise la hampe de flèche tachée de sang de la victime[151].

Il existe chez les Lobi et leurs voisins une analogie entre tueur et chasseur : après une chasse, on mange le foie d'un lion ou d'un léopard. Le chasseur, comme le tueur, se purifie après l'agression dans un trou où il y laisse l'ensemble de ses vêtements et ses parures (tous les objets et les vêtements que portait le guerrier le jour du meurtre sont cassés et détruits au fond du trou sauf l'instrument du crime[152]). Des autels de glaise sont faits, après une chasse, avec le corps de l'animal (exemple : antilope) et, après un combat armé, avec le corps d'un ennemi. Parfois, dans le cadre d'une chasse, une partie du corps de l'animal est conservée pour mimer des scènes de chasse lors des enterrements : au cours d'une chasse au lion, le chasseur garde la tête de l'animal.

Sacrifice des prisonniers

L'idée présentée par Labouret[153] selon laquelle l'exécution des prisonniers serait un sacrifice n'est pas du tout claire. La phrase « Les anciens racontent qu'après un engagement victorieux, on cherchait autrefois à s'emparer des cadavres des adversaires pour les offrir en trophée à la Terre » est contradictoire, car on ne peut « offrir en trophée » : le trophée est ce que l'on garde (comme souvenir, comme signe d'un exploit), le sacrifié, ce que l'on donne et dont on se dépouille. On peut tout au plus dire que le trophée serait consacré comme un ex-voto à la Terre. L'idée que le sacrifice des prisonniers ferait suite à « l'accomplissement de la promesse conditionnelle faite [aux puissances] au cours de la cérémonie qui précéda l'expédition [guerrière] » paraît être une surinterprétation inspirée par le modèle romain de la *consecratio*.

Les données lobies sur les prisonniers et le gibier s'interprètent plus facilement si l'on tient compte de ce que les corps des uns et des autres, enduits d'argile et comme fétichisés, deviennent des autels à partir desquels on pourra faire des sacrifices. On peut même soutenir que l'on fera des sacrifices à l'esprit de ces guerriers morts ou de ce gibier tué. C'est l'inverse d'un sacrifice : ce ne sont pas les humains ou les animaux chassés qui sont sacrifiés, c'est plutôt à ces humains ou ces animaux fétichisés que l'on offre des sacrifices.

---

147 Labouret 1916 : 296, 298-9 ; 1931 : 445. Chez les Dian, voisins des Lobi, une partie du foie de l'ennemi est gardée pour la cérémonie des prémices du mil qui se déroule tous les ans. À cette occasion, l'ensemble des habitants (hommes, femmes, enfants) consomme cette mixture (Labouret 1916 : 302-3, 1931 : 445).

148 Labouret 1931 : 446.

149 Comme nous l'avons déjà vu lors de la présentation de cette société, un meurtrier appartient à une confrérie très fermée. Un homme qui a tué par accident ou a achevé un blessé n'est pas considéré comme un vrai meurtrier (Bonnafé & Fiéloux 1993 : 107).

150 Labouret 1916 : 296.

151 Labouret 1931 : 443, 445.

152 *Ibid.* : 300.

153 1916 : 296 *sq*. ; les groupes voisins des Lobi, les Touna et les Gan, déclareraient que le sacrifice d'ennemis est agréable à la terre.

En bref, l'existence d'un sacrifice des prisonniers, bien attesté ailleurs en Afrique, que ce soit dans des sociétés sans État comme celles des Ibo ou dans des royaumes comme celui de l'Abomey, ne nous semble pas évidente chez les Lobi.

III. IROQUOIS ET HURONS[154]

154 Les études iroquoisiennes forment aujourd'hui presque une discipline à part en raison du nombre et de la spécialité des travaux.

1) Sources primaires

Sources abondantes pour le XVIIème siècle et début du suivant et de très bonne qualité, en tout premier lieu :

Les relations des Jésuites et autres documents (1610-1791) (73 volumes édités par R. G. Twaites en 1896-1901, en version originale, française, italienne et latin, et traduction anglaise.)

Ci-après notées *JR*, relativement difficiles à trouver en France et que nous citons d'après les auteurs modernes – mine inépuisable d'information.

Salvucci Cl. R. & A. P. Schiavo (éds.) 2003 *Iroquois Wars. Tome 1, Extracts from the Jesuit Relations and primary sources from 1535 to 1650*. Bristol, Pa.: Evolution Publishing.

Salvucci Cl. R. & A. P. Schiavo (éds.) 2003 *Iroquois Wars. Tome 2, Extracts from The Jesuit Relations from 1650 to 1675*. Bristol, Pa. : Evolution Publishing.

Lafitau, Joseph-François 1724 *Mœurs des sauvages amériquains comparés aux mœurs des premiers temps*.

Nous citons l'édition (abrégée) de La découverte, 1983, 2 vols – grand classique et information de première qualité.

La Hontan, H. H. 1703 *Voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale*.

La Hontan, H. H. 1703 *Mémoires de l'Amérique Septentrionale, ou la suite des voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale*.

Dans le grand style des voyages scientifiques du XVIIIème siècle, et modèle du « bon sauvage », publications précédées en 1703 des Dialogues de M. le baron de La Hontan et d'un Sauvage dans l'Amérique.

Charlevoix, P.-F.X. de 1744 *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*…

Etc.

2) Bibliographie sélective

Bibliographie immense rien que sur la guerre : de 1940 à 1990, 3 thèses sur la guerre, une vingtaine d'articles de périodiques, etc.

Morgan, L. H. 1901[1851] *League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois* édité et annoté par Herbert M. Lloyd. New York : Dodd Mead & Company, reprinted par les Human Area Relations Files (New Haven, 1954).

Classique parmi les classiques.

Jenness, D. 1980 [1932] *Indians of Canada*. Toronto : University Press of Toronto.

Notes intéressantes au sein d'une bonne introduction générale sur les Indiens du Canada.

Quain, B. H. 1937 The Iroquois. *In* Mead, M. (éd.) *Cooperation and competition among primitive people*. New York et Londres : Mc Graw-Hill.

Hunt, G. T. 1940 *The wars of the Iroquois : A study in intertribal trade relations*. Madison: Madison University Press.

Situation ; caractéristiques générales de la société

Région : de chaque côté du lac Ontario, les Iroquois au sud, côté États-Unis, les Hurons au nord, côté Canada.

Langue : famille iroquoienne, comme les Neutres, les Ériés et quelques autres.

La plupart des autres peuples sont de langue algonkiane, chasseurs-cueilleurs au nord, agriculteurs au sud.

La ligue des Cinq Nations, *Haudenosaunee*, « Peuple de la longue maison » (les Iroquois proprement dits), est composée de 5 tribus : Mowak, Oneida, Onondaga, Cayuga et Seneca (les Tuscaroras, provenant de la Caroline du Nord, s'ajoutent en 1722).

La ligue (ou confédération appelée *Wendat* – d'où le nom « Wyandot » donné aux Hurons) formée par les Hurons est composée de 4 tribus.

C'est la plus ancienne démocratie représentative, du type démocratie primitive (sans État).

Agriculture.

Matrilinéarité, associée à un rôle important des femmes (gestion des stocks et rôle électif) ; matrilocalité.

Repères historiques

1535 ?-1543 ? Jacques Cartier, « découvreur du Canada », remonte le Saint-Laurent.

Pêcheries et début du commerce des fourrures (le castor représente jusqu'au XVIIIème siècle, la plus grosse part des peausseries).

Snyderman, G. S. 1948 Behind the tree of peace : A sociological analysis of Iroquois warfare. *Pennsylvannia Archaeologist* 18: 3-93.

Otterbein, K. 1964 An analysis of Iroquois military tactics. *Ethnohistory* 11 (1): 56-63.

Tooker, E. 1964 *Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 190, Washington, DC.

Trigger, B. G. 1969 *The Huron: Farmers of the North*. New York : Holt, Rinehart & Winston.

Trigger, B. G. 1976 *The children of Aataentsic : A history of the Huron people to 1660* (2 vols.). Montréal : McGill Queen's University Press.

Trigger, B. G. 1985 *Natives and newcommers : Canada "Heroic age" reconsidered*. Kingston et Montréal : McGill Queen's University Press.

Heidenreich, C. E. 1978 Huron. *In* Sturtevant, W.C. (éd. général), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Trigger, B. G. (éd. pour ce volume) : *North East*. Washington : Smithsonian Institution.

Therrien, J.-M. 1986 *Parole et pouvoir : Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*. Montréal : L'Hexagone.

Excellente synthèse sur le politique.

Richter, D. K. 1992 *The ordeal of the longhouse : The people of the Iroquois league of the era of European colonization*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.

Viau, R. 1997 *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Québec : Edition du Boréal.

Ouvrage majeur sur la guerre chez les Iroquois ; bon résumé des différentes thèses ; tendance néanmoins à tout expliquer par référence au symbolique.

1608-1615 après la fondation de Québec, Samuel de Champlain, allié aux Algonkins, guerroie contre les Iroquois.

Cette alliance :

Français + Hurons + groupes algonkians

contre

Iroquois + Anglais

sera maintenue tout au long de l'histoire.

1638 défaite des Oneidas par les Hurons (Viau 1997 : 55).

1648 les Cinq Nations lancent une attaque contre les Hurons et détruisent 3 ou 4 de leurs 18 villages ; passent l'hiver sur place et renouvellent leurs attaques au printemps – éradication de la ligue huron, la quasi-totalité des Hurons, tués, incorporés par les Iroquois ou réfugiés auprès d'autres nations.

Les années suivantes, les Iroquois font subir le même sort aux Tobacco, aux Neutrals, aux Ériés.

En 1688, on estime que les 2/3 de la tribu oneida étaient composée d'anciens captifs hurons ou algonkins adoptés ; les Senecas sont un mélange de maints peuples avec très peu de souche seneca.

Entre 1665 et 1696, plusieurs expéditions françaises contre les Iroquois, dont les dernières parviennent à brûler plusieurs villages. La paix de 1704 met fin aux guerres entre Français et Iroquois.

Entre 1701 et 1757, raids contre les Cherokees et les Catawbas (Caroline du Nord, Caroline du Sud).

1710 Quatre « rois » indiens, 3 mohawks et 1 mohican, sont invités en Angleterre, pour resserrer les liens entre la couronne britannique et les Indiens (tous les quatre ont été peints par John Verelst : fig. 4, Sa Ga Yeath Qua Pieth Tow, connu sous son nom anglais de Brandt, grand-oncle de Joseph Brandt).

1754-1760 guerres franco-anglaises au Canada (évoquées par *Le dernier des Mohicans*)

1775-1783 guerre d'indépendance : les Iroquois restent dans l'ensemble fidèles à la couronne britannique.

(fig. 5 Joseph Brandt)

Typologie des guerres et des conflits armés

Lafitau (II : 9) distingue « la petite guerre » qui est « comme particulière quand elle se fait par de petits partis » (« composés d'ordinaire que de 7 à 8 personnes d'un village », *ibid.* : 10) et l'autre qui est « comme générale quand ils marchent en corps d'armée et qu'elle se fait au nom de la Nation ». Seule la seconde est autorisée par le conseil.

Beaucoup de facteurs poussent à la petite guerre (laquelle empêche tout processus de paix) : la fougue des jeunes, l'ambition des chefs de guerre, mais aussi les « matrones » qui poussent à venger les héros tués (et elles recourent à des wampums, comme dans la procédure officielle, Viau 1997 : 85).

Recrutement

<u>Forme générale du recrutement</u>

La forme du recrutement a été maintes fois décrite et de façon convergente : le chef de guerre fait le tour des maisons à la recherche de volontaires, il montre les wampums dont il dispose pour dédommager les parents du volontaire au cas où il serait tué,

s'ensuit un repas où l'on consomme du chien, etc. « Aucun Iroquoien n'était tenu de répondre à un appel aux armes » (Viau 1997 : 89).

Ces volontaires – exactement comme dans le cas des Indiens des Plaines – quittent lorsqu'ils le désirent :

> « … ses soldats [du chef] peuvent quitter quand il leur plaît, sans qu'il ait rien à leur dire … » (Charlevoix III, 268, cité par Therrien p. 89).

Les guerriers « peuvent quitter l'expédition quand ils le souhaitent sans encourir aucune autre sanction qu'une perte de l'estime publique » (Jenness 1980 : 298).

Un passage des *Relations des Jésuites* (*JR* 14 : 39, cité par Tooker 1964 : 29) dit très bien la difficulté de la mobilisation, aggravée par le fait que ceux qui ont déclaré la guerre ne font longuement qu'une « drôle de guerre » pour endormir l'ennemi. On a peur en effet que les jeunes, ne craignant plus une attaque imminente, ne s'en aillent trop nombreux commercer au loin, si bien qu'il n'y aurait alors plus de défenseurs du village et c'est pourquoi les anciens et les hommes influents font courir la rumeur d'une attaque imminente. Même mention chez Lafitau (II : 10) de « faux avis » colportés par les anciens ou le conseil pour faire revenir des jeunes partis en expédition de « petite guerre ». Il s'agit là d'expédients qui montrent bien les défauts de la méthode de mobilisation.

Base de la mobilisation

S'il restait quelque doute sur le sujet, Jess Cornplanter, iroquois et informateur de William N. Fenton dans les années 1930, dit : « Le clan n'avait aucun rôle [*had no part*] dans la guerre » (Quain 1937 : 266, n. 4).

En principe, la guerre est décidée par le conseil des Cinq nations et engage les cinq tribus. En fait, les cinq nations agissent rarement ensemble (Jenness 1980 : 138).

Mobilisation différentielle selon le type (ou l'ampleur) du conflit.

Le grand conseil n'a jamais contrôlé « les individus ambitieux qui cherchent leur avantage, la vengeance, ou le renom en lançant de soudaines attaques contre les peuples voisins. Beaucoup des dites guerres iroquoises semblent n'avoir été que des entreprises irresponsables, organisées et conduites sans le consentement du conseil, et même souvent à son insu » (Jenness 1980 : 137). C'était déjà ce que disait Morgan (1901 I : 69) : « une grande partie des opérations guerrières des Iroquois n'étaient rien de plus que des aventures personnelles ».

Même difficulté à arrêter la guerre : le conseil n'a guère d'autorité et a recours à des subterfuges (fait courir des fausses nouvelles) pour tenter de l'arrêter (Therrien p. 89).

La question des chefs de guerre

Existence de ces chefs

Toute expédition a un chef, choisi par le conseil parmi les chefs de guerre – généralement appelé « le capitaine » dans les sources du XVIIème siècle.

Il a sous ses ordres des « lieutenants ».

Autorité

Au premier abord, les chefs de guerre iroquois ou hurons sont par excellence des chefs sans pouvoir au sens de Clastres (excellent commentaire dans Therrien 1986 : 19 *sq*. ; aussi Viau 1997 : 87 « Le consentement était à l'origine de ce pouvoir [du chef de

guerre], et c'était ce même consentement qui entretenait sa légitimité. Les Iroquoiens n'étaient pas des personnes contraignables. Donner un ordre aurait été ressenti comme une insulte). Les textes abondent pour le montrer :

> « Ces chefs de guerre sont tous soumis au commandement en chef de l'expédition, à ce commandement du parti, espèce de général sans caractère qui ne peut ni récompenser ni punir… » (Charlevoix III, 268, cité par Therrien p. 89).

> « Les Iroquois rient quand vous leur parlez d'obéissance à des rois… » (Long, p. 54, cité par Therrien p. 18).

> « Les Sauvages […] n'ont ni police, ni charges, ni dignités, ni commandement aucun, car ils n'obéissent que par bienveillance à leur capitaine… » (Le père Le Jeune, RJ, VI, p. 230, cité par Therrien p. 20).

> « Je ne crois pas qu'il y ait peuples sur la terre plus libres que ceux-ci et moins capables de voir leurs volontés contraintes à quelque puissance que ce soit ; en sorte que les pères n'ont ici aucun pouvoir sur leurs enfants, les capitaines sur leurs sujets… » (RJ, XXVIII, p.48, cité par Therrien p. 77).

> « Ce titre [de chef de guerre] ne leur donne aucun pouvoir sur les guerriers ; ces sortes de gens ne connaissent point la subordination militaire non plus que la civile. Cela est tellement vrai que si ce grand chef s'avisait de commander quelque chose au moindre homme de son parti, celui-ci […] est en droit de répondre nettement à cette figure de capitaine qu'il ait à faire lui-même ce qu'il ordonne aux autres… » (La Hontan, II, 180, qui explique ensuite que les hommes font néanmoins « ce qu'ils trouvent à propos », cité par Therrien p. 261).

Mêmes notations pour les Illinois (au sud des Iroquois) avec ce beau texte :

> « Les Illinois sont maîtres absolus d'eux-mêmes […]. Il y a pourtant des chefs parmi eux, *mais ces chefs n'ont nulle autorité* : s'ils usaient de menaces, loin de se faire craindre, ils se verraient abandonnés de ceux mêmes qui les auraient choisis pour chefs… » (*Lettres édifiantes et curieuses*, VI, p. 321, cité par Therrien p. 20 ; nos italiques).

Mais il existe également des coutumes et des institutions qui vont en sens contraire. C'est d'abord la question de la bûchette, à laquelle Lafitau consacre plusieurs pages :

> « Ceux qui ont envie de suivre [les chefs de guerre] lèvent la bûchette. C'est un morceau de bois façonné, orné de vermillon, que chacun des guerriers marque de quelque note, ou figure distinctive, et qu'il donne au chef, comme un symbole qui le représente en personne, et qui peut être regardé comme le lien de son engagement […] J'avais cru […] qu'ils pouvaient le rompre sans façon, et retirer leur parole, comme il leur plaisait, en conséquence de cette liberté qui paraît si naturelle en eux […] Mais j'ai été détrompé dans la suite […] L'on a vu assez souvent des chefs casser la tête de sang-froid, et par voie de fait à des particuliers, qui étaient allés en guerre contre leur volonté, ou qui avaient déserté en chemin, abandonnant le parti dans lequel ils étaient enrôlés » (Lafitau II : 23).

Cette institution est très intéressante puisqu'elle est similaire à celle du serment que prête le soldat romain au moment de l'enrôlement. L'homme est libre, mais lié par un engagement (on notera que la pratique du serment n'est pas attestée chez les Indiens d'Amérique ; la bûchette le remplace).

En conclusion, c'est sans doute de façon excessive que l'on voit les chefs iroquoiens exactement à l'image des autres chefs indiens, chefs sans pouvoir : il existe des façons

de forcer le volontaire, et tout montre que le chef, même s'il prend des précautions pour parler à des hommes qui sont libres et veulent le rester, commande. Les informations fournies par Samuel de Champlain, donc au tout début du XVIIème siècle, montrent une véritable stratégie avec des hommes qui savent quelles places ils doivent occuper (*infra* 8). La Hontan dit aussi que les hommes font tout ce que le chef demande. Le chef de guerre iroquois est un chef sans pouvoir mais qui commence à en avoir.

La question des causes

Motivations et finalités invoquées dans le discours des belligérants

Vu la nature de nos sources, nous avons très peu accès au discours des intéressés : la principale motivation rapportée est celle de venger les morts d'une précédente guerre. Mais ce motif est absolument général dans toute l'Amérique et n'a rien de spécifiquement iroquois.

Il y a aussi que l'ennemi n'a pas payé pour les morts qu'il a occasionnés (voir *infra* compensations). Lafitau (II : 13) résume bien les motifs en en mentionnant 3 :

> « La guerre ayant été établie par la nécessité de se mettre à l'abri de l'injustice [absence de compensation], de repousser la force par la force [légitime défense], et de se faire raison des injures que les peuples pouvaient recevoir les uns des autres [vengeance]… »

Les causes (1) : revue critique

La question des causes des guerres iroquoises a suscité en anthropologie, histoire et ethnohistoire une littérature abondante (pour la plupart bien résumée dans Viau 1997 : 23-42) :

- compétition pour la suprématie économique, en particulier pour acquérir les territoires où se piège le castor (thèse de Hunt 1940) : cet aspect économique des guerres indiennes est assurément important, et d'ailleurs admis par tous, mais la même question ne se pose qu'à propos de la colonisation au temps de Richelieu ou de Louis XIV : l'exploitation économique est-elle la finalité des guerres ou seulement un moyen utilisé par une politique visant à la suprématie ?

- la guerre représente pour la gente masculine une compensation et une façon de rehausser leur prestige après l'adoption de l'agriculture et compte-tenu des tendances matriarcales de la société iroquoise (thèse de John Witthoft) ; thèse psychologisante particulièrement faible puisqu'on ne comprend pas pourquoi toutes les sociétés agricoles ne seraient pas autant guerrières que les iroquoises ; on se demande si de plus on ne pourrait pas intervertir cause et effet, le caractère matriarcal, surtout matrilocalité, étant souvent associé à l'importance de la guerre (les hommes ne sont pas à la maison qui est gérée par les femmes) : l'importance des femmes peut être la conséquence de l'importance de la guerre ;

- thèses écologiques de G. A. Warrick ou d'autres, inspirées par Vayda, comme quoi les guerres sont motivées par le désir de contrôler des territoires fertiles : on est frappé dans ces thèses par l'absence de toute considération sur la dimension sociale de la guerre ; par ailleurs, la densité démographique étant particulièrement basse dans tout l'Est des États-Unis (comparée à la Californie indienne, aux Highlands néo-guinéens ou aux îles de Mélanésie ou de Polynésie), les terres ne manquaient pas ;

- comme la confédération prohibe la violence à l'intérieur (pas de vengeance, mais wergeld ; pas non plus de pénal, ce qui veut dire qu'il n'existe aucune institution

permettant de traduire un meurtrier en justice) la guerre est un moyen d'évacuer l'agressivité vers l'extérieur (thèse de Robert A. Hecht) ;

- parler du désir de vengeance et de la recherche du prestige (Snyderman 1948 : 36), c'est s'en tenir aux motivations explicites des acteurs ; elles ne sont pas nécessairement fausses, mais elles ne sont pas non plus nécessairement les seules, elles en masquent peut-être d'autres ; enfin, si la recherche du prestige peut être tenue pour fondamentale dans les Plaines où il existe toute une hiérarchie des « coups » – une sorte de système officiel de grades d'honneurs militaires –, il n'en va pas de même chez les Iroquoiens ; la recherche du prestige militaire par les jeunes guerriers et les chefs de guerre ambitieux est probablement universelle, et on ne peut la tenir pour une cause déterminante de la militarisation de la société que dans certaines conditions sociales qu'il s'agit de préciser ;

- Trigger (1969 : 52 ; 1985 : 99) ajoute à cet ensemble de causes déjà bien connues et répertoriées, celle du sacrifice, en rapprochant les supplices iroquois de la pratique sacrificielle aztèque : non seulement ce rapprochement nous paraît très largement abusif (*infra* 18) mais encore, à moins de sombrer dans le plus naïf des idéalismes, il explique bien peu car qui croira que les Aztèques faisaient la guerre uniquement parce que leurs dieux réclamaient du sang ?

- Richter (1992 : [32-35]) soutient que la guerre iroquoise est « partie intégrante » du rituel de deuil et que les prisonniers servent à remplacer « littéralement » (adoption) ou « symboliquement » (torture à mort) les parents décédés, et est suivi par Viau (1997 : 43) qui accentue encore le côté psychologisant de l'explication (« nous croyons plutôt que la guerre iroquoienne traditionnelle était avant tout un rituel destiné à apprivoiser la mort ») : le problème est que la vengeance s'enracine partout dans le rituel de deuil (en Méditerranée comme en Australie, la décision de faire vendetta est prise pendant le rituel funéraire) et on ne voit pas en quoi ces données absolument générales (comme sont générales les considérations sur la notion de deuil et le désir de remplacer le décédé) seraient à même d'expliquer l'importance de la guerre chez les Iroquois.

La faiblesse de toutes ces explications – à l'exception de Snyderman et de Trigger – vient de ce que, à se focaliser sur des déterminants soit géographiques (ou écologiques) soit psychologiques, elles éludent la dimension sociale de la guerre. Peut-être faudrait-il insister sur cet aspect évident et fondamental à l'instar de ce que Durkheim avait fait pour d'autres phénomènes : la guerre est *un phénomène social*. Et comme tel, elle s'analyse nécessairement :

1° en rapport avec le politique – ce qui ne veut pas dire, conformément à la formule clausewitzienne que la guerre soit partout la continuation du politique, mais partout ce sont les structures politiques qui expliquent la forme de la mobilisation, la finalité des guerres et en grande partie les stratégies ;

2° en termes purement matériels (mais une matérialité informée par le social) de force militaire, de techniques militaires (qui dépendent évidemment du niveau général des forces productives), de traditions et d'art militaire, etc.

Cette double dimension de l'analyse manque totalement dans les approches que nous venons de résumer – y compris dans celles de Snyderman et de Trigger dont l'insistance est sur la seule idéologie. Il y a aussi que l'on ne distingue pas toujours très bien ce que l'on cherche à expliquer. Nous distinguerons, quant à nous 3 questions :

1. pourquoi des guerres chez les Iroquois ?

2. pourquoi la guerre a pris tellement d'importance chez les Iroquois ? La question ici est d'expliquer *les particularités* des guerres iroquoises, en quoi elles diffèrent de ce que l'on connaît ailleurs chez les Amérindiens ; elle est aussi de qualifier la guerre

iroquoise, qui n'est à l'évidence ni une simple guerre d'amplification de vendettas, ni une chasse aux têtes, ni une guerre de pillage ;

3. pourquoi les Iroquois sont-ils vainqueurs ? question qui renvoie peu ou prou à l'idée d'une supériorité (ou au moins d'une particularité) de l'art militaire chez les Iroquois.

La troisième question est relative à la stratégie et aux causes occasionnelles de la suprématie iroquoise : nous en traiterons après avoir traité de l'organisation.

La première question est, de notre point de vue, presque dépourvue de sens : toutes les nations indiennes font la guerre, et les Iroquois ne semblent pas avoir fait la guerre pour des raisons différentes des autres (venger ses morts, s'assurer une suprématie, conforter les grands guerriers dans leurs prestige, éventuellement piller).

La question la plus intéressante est la deuxième. Cette question en suppose une autre, qui est préalable : c'est de savoir si la guerre iroquoise est bien différente des guerres ordinaires qui se rencontrent ailleurs dans le monde amérindien.

Causes (2) : deux thèses

Nous croyons qu'à cette question – que nous voyons comme la grande question de la guerre iroquoise –, il faut répondre : oui. A l'époque de Champlain, les guerres entre Iroquois, Hurons et Algonkins ne semblent pas différer du modèle ordinaire des guerres amérindiennes : l'armure en particulier convient à des batailles rangées qui ne sont pas excessivement meurtrières et c'est une guerre relativement statique (analogue à ce que l'on a dans les Plaines pour les Blackfoot au début du XVIIIème siècle). À partir de 1650, il en va tout autrement : les Iroquois ont décimé tous les peuples alentour, non seulement les Hurons mais les autres peuples de langue iroquoienne (dont les Neutres, pourtant par tradition « neutres »), mais aussi terrorisent les peuples algonkins et/ou les soumettent, ce qui est le cas des Delaware, tenus pour des femmes et astreints à verser un tribut à la ligue iroquoise.

Dans la seconde moitié du XVIIème siècle, la ligue est donc devenue une organisation politique de domination d'une grande efficacité (y compris par la terreur qu'elle inspire et par l'alliance avec les Anglais) dans toute la région occidentale des Grands Lacs : c'est une organisation politique dominante. Morgan (1901 I : 9, 10, 13-14) le dit et le redit, qui parle de « suprématie générale », de « suprématie absolue » de la confédération iroquoise sur tout le nord-est du continent américain :

« Pendant trois quarts de siècle, de 1625 à 1700, les Iroquois furent presque toujours en guerre. À la fin de cette période, ils avaient assujetti et tenaient dans leur dépendance toutes les principales nations qui occupaient les territoires qui correspondent aux États de New York, Delaware, Maryland, New Jersey, Pennsylvanie, le nord et l'ouest de la Virginie, l'Ohio, le Kentucky, le nord du Tennessee, une part de l'Illinois, l'Indiana et le Michigan, une partie de la Nouvelle Angleterre, et la plus grande part des États du Canada. »

La guerre est l'exercice de cette domination. Sa finalité est d'assurer cette domination.

Notre première thèse (qui est sur *la nature* de la guerre) est donc la suivante : les guerres iroquoises ne sont pas des guerres primitives, si l'on entend par là des amplifications de vendettas ou des raids motivés par des croyances : *les guerres iroquoises sont des guerres politiques, des guerres pour la domination*, exactement de même que les guerres qui précèdent l'unification de la Chine sous la houlette de Tsi-Houang-Ti ou la guerre de 1914-18.

Quant aux causes de ces guerres, elles sont une combinaison de causes objectives et subjectives. C'est, d'une part, l'existence même d'une machine de guerre extrêmement perfectionnée et parfaitement efficace dans son rôle offensif – c'est là un point de technique militaire qui sera développé *infra* après avoir traité de l'organisation. C'est, d'autre part, la volonté de quelques chefs de guerre ambitieux, dont tout montre que leur prestige et leur autorité au XVIIIème siècle sont très supérieurs à ceux des chefs de paix, d'asseoir leur position sociale. Pour le dire simplement, nous ne croyons pas que les causes des guerres iroquoises soient bien différentes de celles de la guerre des Gaules : c'est l'efficacité de la machine de guerre romaine jointe à l'ambition bien connue (« Mieux vaut être premier dans son village que second à Rome ») d'un chef génial. Cette subjectivité, enfin, est sociale car ce sont toujours les structures politiques – la faiblesse du Sénat à Rome jointe à la guerre (civile et extérieure) et à la décadence de l'esprit civique, la faible autorité du conseil chez les Iroquois jointe à un prestige accru des chefs de guerre, partout une « démocratie » qui n'est plus que de façade et recouvre très mal une sorte d'oligarchie militaire – qui expliquent que les ambitieux puissent jouer un rôle de premier plan dans la société.

Notre seconde thèse (proprement sur *les causes* de la guerre) est donc que l'existence d'une machine de guerre suffisamment redoutable pour assurer une domination sur toute une région suffit à faire naître le désir de domination chez ceux qui savent manier cette machine ; et que c'est finalement cette machine, jointe à la faiblesse du contrôle démocratique sur les chefs, qui est la cause principale de la guerre.

Modalités formelles d'entrée en guerre

Décision de guerre par le conseil : déclaration par l'envoi aux ennemis de la hache de guerre.

Charlevoix note néanmoins que « tout particulier a le droit de la faire… si ce n'est parmi les Hurons et les Iroquois, où les mères de familles ordonnent et défendent la guerre quand il leur plaît » (cité par Viau 1997 : 83). C'est un raccourci qui mélange petite et grande guerre : les femmes poussent à la petite comme à la grande, mais cette dernière est décidée par le conseil.

Modalités formelles de cessation des hostilités

Décision de paix prise par le conseil.

Il existe en réalité des réparations que peuvent envoyer les ennemis pour compenser ceux qu'ils ont tués (Lafitau II : 11-2). Tooker (1964 : 28, citant *JR* 10 : 225, 227 ; 17 : 111) écrit que chez les Hurons « la raison principale [d'une déclaration d'hostilité] était le refus d'un groupe de donner les présents nécessaires après qu'il ait tué un membre d'une autre Nation. Ce refus était interprété comme un acte hostile et tout le pays, surtout les parents du décédé, se sentait obligé de lever un parti pour se venger […] Des biens étaient probablement offerts en tant que compensation si le peuple [responsable de la mort] souhaitait maintenir des relations amicales avec celui du mort ; ils n'étaient probablement pas offerts s'il voulait la guerre. »

On notera que le versement de ces compensations revient à traiter les affaires extérieures comme les affaires intérieures, puisque la nécessité de verser un wergeld en cas de meurtre est une des lois de la confédération.

Les prisonniers

La question des prisonniers de guerre est une question si importante qu'il convient de la traiter à part.

Le sort des prisonniers

Les Iroquois font systématiquement (et autant qu'ils peuvent) des prisonniers. Ils sont ramenés au village et, au cours d'une sorte de triomphe à la romaine, avec défilé public et sévices divers infligés par la foule en liesse (grêle de coups lors du défilé public, éventuellement arrachage des ongles en les tirant par les dents, mutilation de quelques phalanges, etc.), ils sont répartis par le conseil entre les « cabanes » (les grandes maisons). Leur sort sera :

1. torture à mort,
2. ou adoption,
3. ou réduction en esclavage.

Le fait de l'esclavage n'est plus à prouver en ce qui concerne les Iroquois (sujet auquel nous nous permettons de renvoyer à deux de nos publications[155]).

Quant aux adoptés, ils deviennent immédiatement membres de plein droit de la nation, puisque de très nombreux adoptés deviendront chefs de paix ou même chefs de guerre qui combattront sans arrière-pensée leur ancien peuple et dont ils tortureront les membres faits prisonniers. On compte parmi ces Iroquois d'adoption des nobles européens, ainsi Louis-Antoine de Bougainville (1729-1811) qui écrit :

> « Les Iroquois m'ont adopté dans ce festin [allusion au rituel d'adoption] et m'ont donné le nom de Garoniatsigoa, qui veut dire : Le grand ciel en courroux. Me voilà donc chef de guerre iroquois. Ma famille est celle de la Tortue… » (Bougainville, *Écrits sur le Canada*, cité par Viau 1997 : 166).

Précisons que L.-A. de Bougainville, aide de camp de Montcalm, donc du côté français pendant les guerres franco-anglaises, était bien du côté des ennemis traditionnels des Iroquois ; son adoption en 1757 se situe au sein de ces guerres.

Torture des prisonniers

Le prisonnier condamné à être mis à mort est attaché au poteau de torture, plusieurs jours durant, brûlé à petit feu, découpé, etc. Ces tortures, très connues, très souvent décrites et commentées, sont endurées avec un courage qui étonnent les Européens (pas de cri de la part des victimes, provocation, insulte aux bourreaux, etc.), mais que l'on met sur le compte d'une longue préparation du guerrier depuis son plus jeune âge : il a appris qu'il a une chance sur deux de finir de cette façon, il a appris la chanson de la mort (qu'il entonnera dès l'arrivée au village) et les enfants se sont entraînés à supporter la douleur, par exemple en pressant des charbons ardents contre leur peau (fig. 6).

Ce n'est pas vraiment une spécialité iroquoienne comme on a tendance à le penser (les *handbooks* se posent régulièrement la question du pourquoi de ces tortures) puisque les Delaware torturaient avec autant de cruauté leurs prisonniers, les Natchez, les Indiens des Plaines, sans oublier les chasseurs-cueilleurs de langue algonkine (les Montagnais et les Micmac, mais pas les Ojibwa d'après Jenness 1980 : 279, qui regardaient les Iroquois avec horreur en raison des supplices qu'ils infligeaient aux prisonniers).

Pourquoi ces tortures ? On a cherché bien des raisons (expression de l'agressivité, etc.) alors que la fonction des supplices, du moment qu'ils sont publics – et peu importe qu'il s'agisse de condamnés par la justice ou de prisonniers de guerre – est partout la même : elle est de terroriser, et donc de dissuader. La seule différence est que la justice pénale de l'Ancien Régime cherchait à dissuader les voleurs et les régicides, tandis que

---

155 Testart 1999 ; 2001 : 197-7.

les Indiens cherchaient à dissuader leurs voisins d'entrer en guerre contre eux. Lafitau a dit cela mieux que quiconque :

> « Le feu est le supplice ordinaire dans presque toute l'Amérique septentrionale depuis un temps immémorial. *Par là ils se rendent redoutables les uns aux autres*, et croient se tenir en respect. S'ils ne rendaient la pareille à ceux qui les traitent avec inhumanité, ils en seraient les dupes, et leur modération ne servirait qu'à enhardir leurs ennemis. […] Lorsque pour se venger des Iroquois on a permis [aux Français] de traiter leurs prisonniers comme ils traitaient les nôtres, ils l'ont fait avec tant de fureur et d'acharnement qu'ils n'ont cédé en rien à ces barbares, si même ils ne les ont pas surpassés. La vérité est qu'il fallait en user ainsi, car cette rigueur que l'on jugeait nécessaire les rendit moins entreprenants et fut un motif pour eux d'en conclure plus tôt la paix avec nous. » (Lafitau II : 98, nos italiques)

Il est certain que les Iroquois se sont rendus, par ce moyen, « redoutables » aux yeux des autres peuples : les Abenakis (chasseurs-cueilleurs de langue algonkiane) « ne leurs donnent point d'autre nom que celui de *magoüe*, qui veut dire les cruels » (*ibid*. : 96). Un informateur dit que, lorsque les Indiens réfugiés dans la Nouvelle Angleterre découvraient un seul Mohawk, ils criaient « un Mohawk ! un Mohawk ! et ils fuyaient comme des moutons… » (Morgan 1901 I : 12).

Fonction politique, donc, de la torture : c'est un élément essentiel de ce que j'appelle « la machine de guerre iroquoise », un élément idéologique.

Les droits du vainqueur sur son prisonnier

Tout montre que celui qui a réussi à capturer un ennemi a des droits sur lui. C'est une forme de butin ; en cas de querelle entre un guerrier et un autre quant à savoir auquel revient l'honneur de la capture, le guerrier qui se voit contester son droit préfère laisser fuir le prisonnier. Les prisonniers sont attachés aux bras au-dessus du coude (fig. 7), mais mis en croix pour la nuit, et il y a une sorte de licou par lequel le vainqueur emmène « son » captif : ce licou n'est autre qu'un wampum, « qui a servi d'engagement à leur entreprise, ou qui leur sert de parole, pour dire qu'ils ont rempli leur obligation » (*ibid*. : 86). Le vainqueur protège son captif pendant le défilé public au cours duquel il est malmené, surtout s'il veut l'adopter ou le donner ; il le donne alors avec le licou, à une maison qui en fera ce qu'elle veut (adoption ou mise à mort). Ce qui montre bien les droits du guerrier sur son captif et que celui qui veut mordre ou amputer le captif au cours du défilé public est obligé de lui donner quelque bien en compensation : « il a été établi que ceux qui veulent les mutiler soient obligés de donner un présent proportionné à la mutilation, afin de dédommager celui à qui il appartient » (*ibid*. : 84). C'est ce que Lafitau appelle « quelques lois établies entre eux, mais qu'ils observaient autrefois plus scrupuleusement qu'aujourd'hui ».

De l'adoption des prisonniers et de la politique d'intégration

Tout montre l'importance des prisonniers, d'abord par leur quantité : dans l'expédition contre les Illinois en 1681 les Iroquois tuèrent 3 à 400 personnes, ramenèrent 7 à 900 prisonniers, dont ils supplicièrent et mangèrent au moins 600 (Viau 1997 : 185). Ces chiffres sont exceptionnels, comme l'est cette expédition si lointaine du pays iroquois. Il est néanmoins certain que la ligue des cinq nations intégra maints ennemis dans ses rangs. D'abord, certains parmi les prisonniers de guerre, adoptés. Mais aussi des groupes ennemis ralliés : en 1648, deux importants villages hurons (Scanonaerat et Contarea) se joignent volontairement aux Seneca ; en 1651, entre 500 et 1000 Tahontaerats (Nation du cerf, hurons) font de même ; vers 1656, encore environ

400 Hurons ; vers 1689, 600 Ériés dispersés par les guerres de 1655-1656 se rendent aux Iroquois (*ibid*. : 170). Les témoignages abondent de ce que les villages de la ligue iroquoise sont peuplés pour une large proportion par d'anciens ennemis. C'est là le fruit d'une politique originale et qui est bien différente de celle de l'adoption de prisonniers de guerre : ce sont des clans, des villages, des groupes entiers qui se rallient, des groupes, même s'ils sont affaiblis, qui n'ont pas été faits prisonniers. Aussi est-ce à tort que Viau, suivant en cela les ethnohistoriens de langue anglo-saxonne, confond dans une même catégorie l'adoption des prisonniers et le ralliement de groupes. La première pratique est générale dans tout l'Est amérindien, tandis que la seconde semble bien être une spécificité iroquoise (ou iroquoienne). La première ne peut concerner au mieux que des dizaines d'individus, la seconde des centaines. Comment est-elle possible ? D'abord parce que les Iroquois, en dépit de leur célébrité pour leur cruauté, respectent leurs engagements (*infra*). Mais surtout parce qu'il a visiblement existé une volonté politique associée à une grande clairvoyance. Car c'est – avant l'ère de la Nation-État, qui permet difficilement les transferts d'allégeance – une politique pratiquée par tous les peuples dominants, par les Grecs et les Macédoniens conduits par Alexandre, par les confédérations germaniques de l'époque des invasions, par les Mongols, qui mirent leurs ennemis devant cette alternative : périr, et souvent dans les pires supplices, ou se rallier. C'est une pièce importante de la machine de guerre iroquoise.

> « Depuis la fondation de la Confédération, la coutume de l'adoption [des prisonniers] a prévalu parmi les Iroquois qui poussent le principe plus loin que les autres nations indiennes. Elle n'était pas confinée aux seuls prisonniers, mais s'étendaient à des fragments de tribus démembrées, et même à l'admission de nations indépendantes dans la Ligue. Ce fut un principe directeur de leur politique de soumettre les nations voisines par la conquête et, les ayant absorbées par la naturalisation, de les fondre en une famille unique avec eux-mêmes. Certains fragments de tribus furent adoptés dans différentes nations ; certains furent reçus au sein de la Ligue en tant que membres indépendants, tels les Tuscaroras, tandis que d'autres furent placés sous sa protection, comme les Mohekunnucks, auxquels on assigna un territoire propre. Le fruit de cette politique systématique [*system of policy*] fut leur élévation graduelle à une position de suprématie universelle ; une suprématie qui se développait si rapidement à l'époque de leur découverte qu'elle menaçait de soumettre toutes les nations à l'Est du Mississippi » (Morgan 1901 I : 332).

Notons que cette politique d'intégration, différenciée comme elle est (adoption des individus ou des groupes déstructurés, admission comme fédérée d'une tribu entière, ou réception sous la protection de la confédération) et par paliers, n'est pas différente de celle menée par les grands empires, par Rome en particulier.

C'est pourquoi nous ne saurions souscrire à la thèse de Viau et de bien d'autres comme quoi la guerre iroquoise est une « guerre de capture ». Cette notion mélange tout : les Tupinamba, aussi, font une guerre de capture (pour manger le captif au bout de quelques années), mais cela ne concerne que quelques individus ; les Colons et les États africains complices de la traite des esclaves, également, firent une guerre de capture, mais ils ne pratiquèrent pas l'incorporation massive de leurs ennemis dans leurs rangs ; la chasse aux têtes, encore, peut être dite « de capture », mais nulle intégration. Mais le plus grand défaut de la notion de « guerre de capture » appliquée aux Iroquois est qu'elle n'envisage les choses que du point de vue symbolique ou personnel – la satisfaction des endeuillés qui soit reçoivent un remplaçant, soit sont vengés – ou, pire, elle ne les envisage que comme un prolongement du rituel de deuil, c'est-à-dire encore du point de vue psychologique, sans voir qu'il s'agit d'une véritable politique.

Éthique et codes de guerre

Les non-combattants

Massacre général dans certains cas, mais en général les femmes sont emmenées. Peuvent également – mais le fait semble rare – être torturées à mort, comme les hommes.

Après l'assaut victorieux d'un village, on ne laisse personne : on massacre sur place ou on brûle un peu plus loin les vieillards, infirmes et enfants incapables de suivre la troupe (Lafitau II : 73).

Respect des traités

Morgan (1954 : 327) dit que les Iroquois sont d'une fidélité à toute épreuve pour le respect des traités ; ainsi la convention (avec des ennemis) de ne pas poursuivre au-delà de la frontière une expédition armée. Ils ont jusqu'au bout été fidèles aux Britanniques.

Ampleur des conflits

Sur une population estimée à 16000 ou 20000 âmes au moment du contact, mais réduite de moitié suite aux épidémies dans la première moitié du XVIIème siècle, Lafitau estime que la ligue pouvait mobiliser 3000 hommes (ce qui est assurément un chiffre maximum).

Les effectifs quand ils sont connus sont : 500 ou 700 (*RJ* citées par Lafitau II : 72 ; Viau 1997 : 52).

Les pertes sont énormes du côté des vaincus : régions entières vidées de leur population, villages brûlés, etc.

Logistique et intendance

Lorsqu'ils vont en pays ennemi, les guerriers emportent dans un sac de la farine de maïs préalablement grillée dans la cendre ; cela permet de ne pas faire du feu pour le manger et la farine était mangée telle quelle sans la faire tremper dans l'eau (Tooker 1964 : 30 ; Viau 1997 : 100 ; etc.). Selon Tooker, ces provisions pouvaient suffire pour 6 semaines à 2 mois, ce qui paraît vraisemblable compte tenu de ce que nous savons de la longueur de certaines expéditions. Toute la stratégie d'attaque repose ici sur le fait de ne pas se faire repérer (sans faire de feu, ni piller).

Pour le portage, on utilisait des captives ou des femmes qui se joignaient à l'expédition ; un informateur anglais dit que la femme indienne « est capable de transporter sur de plus longues distances des charges plus lourdes que deux voire même trois hommes européens » (Viau *ibid*.).

Stratégie et opérations militaires

Les armes traditionnelles

Arc et flèches, massue ou casse-tête, absence probable du javelot.

Le casse-tête, taillé d'un bloc en bois, est très semblable à ce que l'on rencontre tout autour et jusque chez les Inuit.

Le tomahawk (fig. 8, 9), si typique des Indiens de la région, avec sa lame en fer, est évidemment post-contact, encore qu'il existait avant des tomahawks à lame de pierre.

Le témoignage de Samuel de Champlain montre l'usage de cuirasses, « petites baguettes de jonc, … tissées et entrelacées fort proprement avec de petites cordes faites de peau de biche ou de chevreuil » (fig. 10). Dos, jambes et bras étaient protégés de même, ce qui fait un équipement un peu lourd.

Ces éléments cuirassés protégeaient contre des flèches armées de pointes de pierre ou d'os, mais pas de fer, ni contre les arquebuses. Il existait également des boucliers, qui pouvaient envelopper tout le corps. Tous ces éléments de protection sont abandonnés au cours de la première moitié du XVIIème siècle, en faveur donc de la mobilité (thèse bien développée par Otterbein 1964).

La question des armes à feu

La supériorité des mousquets et arquebuses sur l'arc reste une question grandement controversée (bon résumé des différentes thèses dans Viau 1997 : 52-56). Brian J. Given nie qu'il en existe aucune, l'arc étant supérieur pour ce qui a trait à la portée, à la précision et au nombre d'impacts sur une cible en un temps donné. Le fait est – l'argument est présenté par Viau – que les Indiens ont été prêts à payer des sommes exorbitantes pour se procurer des armes à feu ; mais cet argument n'est pas décisif, la volonté de se familiariser avec une arme nouvelle (se défendre contre elle comme pour l'utiliser) peut suffire à expliquer cet engouement des Indiens même si les armes occidentales n'étaient en réalité pas très efficaces. Le fait est, également, que les Iroquois sont vers le milieu du XVIIème siècle bien mieux équipés d'arquebuses ou de mousquets que leurs ennemis : en 1641, seulement 36 sur 500 ; mais en 1643, 300 guerriers mohawks sur 700, 400 en 1644, soit la moitié de l'effectif (Viau 1997 : 52). Les Français, au contraire, interdisent officiellement (1644) la vente d'armes à feu à leurs alliés indiens et tous les commentateurs admettent que les Hurons étaient à la même date bien moins équipés que les Iroquois : ce fait n'est-il pas de nature à expliquer la suprématie iroquoise qui précisément se manifeste à ce moment ?

Une première chose est certaine et admise par tous, c'est que l'introduction des armes à feu conduit à l'abandon des cuirasses – selon une évolution parallèle à celle de l'Europe médiévale. Une deuxième suit à l'évidence : les cuirasses sont abandonnées au profit de la mobilité. Une troisième est un fait avéré : la bataille en ligne est également abandonnée – ce que dit bien Otterbein, mais sans qu'on voit clairement pourquoi. Selon Thomas S. Abler, l'évitement des flèches et des javelots était un jeu d'adresse pratiqué par les garçons dès leur plus jeune âge et devenait partie intégrante de l'entraînement à la guerre, alors que l'on ne peut éviter avec la même facilité des balles de mousquet. Dans ces conditions, un tir nourri de mousquets a des chances de défoncer les lignes ennemies, et c'est sans doute la raison pour laquelle les Indiens voulaient tant acquérir des armes à feu (l'autre raison bien mise en évidence par Otterbein est que l'on troue les canots – tout autant que les cuirasses). Mais toute technique d'attaque rencontre des techniques de défense : en 1647, les Hurons formés en ligne s'aplatissent contre terre quand les Iroquois tirent (*JR* XXXII, 181, cité par Otterbein). Mais la meilleure réponse, et la plus durable, consiste à remplacer la ligne compacte par une ligne de snipers éloignés les uns des autres, et de préférence à couvert. Aucun peuple indien en effet n'a jamais accepté de se battre comme faisaient les Européens de l'époque, rester droits et en corps de bataillon compacts tout en recevant les balles ennemies. Une fois ces nouvelles techniques développées et connues par tous, quelle supériorité des armes à feu ? C'est plutôt le temps nécessaire à la recharger après un premier tir qui l'handicape grandement.

Les armes à feu, quand elles sont introduites en Iroquoisie, représentent une technique entièrement nouvelle. Tous ceux qui ne la connaissent pas et n'y sont pas encore adaptés, soit qu'ils continuent à porter un équipement lourd, soit qu'ils n'ont pas encore compris qu'on ne pare pas des balles comme des flèches, et donc qui restent en ligne et à découvert, tous seront défaits. L'avantage que représente une nouvelle technique de guerre n'est souvent qu'un avantage momentané, le temps de l'adaptation nécessaire des belligérants. Mais qui sait profiter de ce temps œuvre en faveur de la victoire.

Organisation générale, tactique et stratégie

« Tout leur art se réduit à surprendre… » (Lafitau II : 65). Répété partout, mais ce n'est pas tout à fait vrai car Champlain témoigne déjà d'une stratégie car les chefs « prennent des bâtons, autant en nombre qu'ils sont, et signalent par d'autres un peu plus grands leurs chefs » qu'ils mettent en ordre et montrent « le rang et l'ordre qu'ils devront tenir lorsqu'ils se battront avec leurs ennemis » (cité par Lafitau II : 71). On est très loin ici du combat désordonné entre couples de combattants : c'est déjà une stratégie au sens de nos batailles classiques, de l'Antiquité à nos jours.

On admet que 5 à 600 hommes constituent l'effectif normal d'un corps expéditionnaire s'enfonçant en pays ennemi.

Espionnage

Ils entretiennent des hommes dans les villages neutres ou ennemis qui les informent des expéditions planifiées par ces villages (Tooker 1964 : 28, citant *JR* 10 : 229 ; 22 : 309). Ces espions accompagnent leurs messages d'objets de valeur ou de wampums pour garantir la vérité de leurs dires.

Utilisation des captifs

Captives ou captifs étaient utilisés comme guides dans le territoire de l'ennemi, mais il n'y a rien là de spécifique au monde iroquoien, puisqu'on faisait de même en Côte nord-ouest.

Siège des places

(Sur la fortification des villages, voir ci-après)

> « Le siège des places, où ils trouvent de la résistance est encore une preuve qu'ils ont des règles d'un art militaire… feintes, fausses attaques… mais il n'est pas de siège qui dure… des flèches enflammées… suffit pour réduire le village en cendres » Lafitau II : 72.

La suite du texte de Lafitau témoigne néanmoins d'un art du siège déjà relativement complexe :

> « Ils font leurs approches sans crainte avec des mantelets faits de planches qu'ils portent devant eux, et à la faveur desquelles ils vont jusqu'au pied de la palissade, laquelle, leur servant de bouclier et d'échelles, leur donne le moyen de franchir les retranchements ennemis, et de s'en rendre maître » (*ibid*.).

L'usage de mantelets (ou plutôt des boucliers) dans l'assaut donné à un camp retranché est illustré par S. de Champlain (fig. 11).

Fortifications et surveillance

Fortifications

Sur les 18 villages hurons, seuls 8 sont fortifiés avec des palissades, qui jouent le rôle de refuge pour les autres s'ils sont attaqués (Jenness 1980 : 290).

Même chose chez les Iroquois. On admet par exemple que les Mohawks (ceux qui défendent la confédération du côté est, et donc les plus exposés) avaient 3 ou 4 villages fortifiés, avec quelques autres villages périphériques, secondaires et non fortifiés.

Il y a un fossé, avec de la terre empilée à l'intérieur, et deux ou trois rangées de palissades. Jacques Cartier dit que la palissade est haute « d'environ deux lances », qu'il n'y a qu'une « porte et entrée qui ferme à barres », et « en plusieurs endroits de ladite clôture il y a manière de galléries et échelles pour y monter » (c'est-à-dire des chemins de ronde).

Les gravures du livre de Samuel de Champlain sont en partie fantaisistes, en particulier celle-ci, parmi les plus connues, (le village, de plan hexagonal, les maisons disposées en ordre régulier, etc., ressemble plutôt à un fort à la Vauban, fig. 12).

Les reconstitutions actuelles sont beaucoup plus modestes, (fig. 13, modèle représentant un village de taille moyenne), tandis que le plus grand connu est celui du site de Draper, en Ontario (fig. 14) qui couvrait 8 ha et abritait 2000 à 3000 personnes (XVème siècle).

En campagne, les guerriers peuvent s'arrêter et construire un camp retranché, ainsi que noté dans Samuel de Champlain et montré par une de ses illustrations (à droite, sur la fig. 15).

La question des sentinelles

Jenness (1980 : 298, citant *JR* 10, 95) remarque qu'ils ne prennent aucune précaution contre les attaques par surprise, ils ne prennent pas soin de préparer leurs armes ni d'enclore leurs villages avec des palissades ; leur recours ultime est la fuite.

Même notation dans Lafitau (II : 68) à propos des partis en pays ennemi : « Malgré toutes ces précautions [ne pas faire de feu, etc.] ils manquent à la plus essentielle, qui est de faire une sentinelle exacte ; car au lieu de se relever les uns les autres dans cette fonction, ils se reposent sur l'assurance que leur ont donnée les découvreurs qu'ils ont envoyés, avant que de camper… ».

Absence de vigie dans les mêmes circonstances notée par Charlevoix (cité par Viau 1997 : 102-3).

Les raisons de la supériorité iroquoise

Au début du XVII^{e} siècle, les confédérations huronne et iroquoise ont mis au point des techniques de guerres relativement élaborées :

- un système d'intendance qui leur donne une supériorité évidente sur les peuples chasseurs-cueilleurs,
- le recours à des méthodes sophistiquées d'espionnage, puisqu'on « entretient » des espions chez l'ennemi,
- des techniques de siège efficaces,
- peut-être même des moyens pour contraindre le guerrier à ne pas abandonner son corps de troupe,
- peut-être également une véritable stratégie qui fait se déplacer les hommes selon un ordre préconçu,
- et enfin la mise en ligne d'une masse importante d'hommes, grâce à deux pratiques sociales convergentes : l'incorporation des vaincus – pratique universelle des grands peuples dominants, d'Alexandre le Grand aux Mongols aux époques étrangères à l'idée

d'État-Nation – et le fait même de la confédération (qui permettrait, dit Lafitau II : 17, de mobiliser 3 000 hommes – alors que certaines nations, réduites à un seul village, ne pourraient fournir que 30 guerriers).

Il s'agit presque d'une forme de guerre pré-étatique ou proto-étatique. Cette supériorité des Hurons et des Iroquois est évidente sur tous les autres peuples alentour, surtout les Algonkins et autres chasseurs-cueilleurs du Canada. Une fois éliminés les Hurons, ainsi que les quelques autres Iroquoiens sans confédération (Neutres, etc.), les Iroquois seront absolument dominants dans l'ensemble de la région.

Mais pourquoi ont-ils gagné contre les Hurons ? Sans doute pour très peu de chose, une légère supériorité militaire pouvant se traduire, si le vainqueur sait exploiter cet avantage léger, par un écrasement de l'adversaire. Il y a bien sûr la question des arquebuses et des mousquets (*supra* Les armes). Les Iroquois sont équipés d'armes à feu pour la moitié de leurs guerriers dès 1650 ; les Hurons, en revanche, et en grande partie par la faute des Français, n'en disposent que de très peu. Quelle que soit la portée réelle de cette différence – sujet grandement controversé, et sur lequel on se gardera de toute conclusion définitive – supériorité de feu, ou supériorité psychologique (la psychologie, ou ce que l'on peut appeler le moral des troupes, étant fondamentale dans l'art militaire), c'est un premier facteur en faveur des Iroquois. Dirons-nous comme second facteur que les Iroquois sont mieux adaptés à la nouvelle situation ? qu'ils ont renoncé plus rapidement aux armures en faveur d'une guerre de mobilité – aspect bien documenté par Otterbein (1964) ? Rien ne le donne à penser. Mais j'aurais tendance à penser à un troisième facteur qui paraît déterminant : après 1640, les Iroquois se trouvent toujours en position d'attaquants. Or, d'une part, les Iroquois semblent avoir été bien meilleurs dans l'offensive que les Hurons sur lesquels Champlain avait un piètre jugement, les déclarant incapables d'une attaque concertée, les hommes ne se battant qu'individuellement ou en petites formations (Heidenreich 1978 : 386). Or, on a vu que le commandement iroquois était capable de coordonner ses troupes (*supra*). D'autre part, *tout montre la supériorité de l'offensive sur la défensive* dans les conditions du milieu du XVIIème siècle autour des Grands Lacs : la facilité avec laquelle on incendie un village ; l'art consommé de la poliorcétique, avec mantelets, sape, etc. ; l'absence traditionnelle de sentinelles ; le recours à la ruse et à la surprise pour attaquer les villages. En plus, l'attaque permet de tourner la question de la faiblesse congénitale de la mobilisation que nous avons signalée car il est plus facile de mobiliser pour une expédition lointaine en pays ennemi, que de garder sur place les jeunes dans l'attente indéfinie d'une attaque qui ne vient pas. Le génie, peut-être, des chefs iroquois de cette époque a été de comprendre qu'il fallait systématiquement recourir à une stratégie offensive.

Traitement du corps des ennemis morts

Torture et cannibalisme.

Les restes (les os) de ceux qui sont mangés sont jetés aux chiens ; ceux qui sont trop lâches pour supporter la torture, on les tue plus rapidement et on évacue leurs cadavres dans les forêts.

Trophées

Têtes coupées et/ou scalps rapportés et conservés.

« Nous vous frapperons avec la hache et mettrons vos têtes sur les palissades afin que quand nous prendrons vos frères, ils vous voyent encore » (Viau, citant une lettre d'un

interprète, de 1646). Lors de l'exécution du père Isaac Jogues (1646), sa tête fut mise en scène « sur des pieux regardant du côté d'où il était venu » (lettre d'un père, de 1652).

Chez les Hurons, on appelle la maison du chef de guerre, là où il fait ses préparatifs, d'un nom qui veut dire « la maison des têtes coupées » (Viau 1997 : 89).

Iconographie

Pas de représentations des combats (toute iconographie de ce type est occidentale). À la différence des Indiens des Plaines, il n'existe pas d'iconographie qui « raconte » les coups, c'est-à-dire les exploits du guerrier. La décoration des casse-têtes est animalière (fig. 15 bis).

Sacrifice des prisonniers

Il existe une référence dans les sources du XVIIème siècle, en 1643, d'un Jésuite français du nom d'Isaac Jogues, qui témoigne d'une dimension religieuse de la torture chez les Mohawks :

> « Chaque fois que l'on appliquait le feu à cette femme [une captive] avec des torches ardentes, un des Anciens disait à haute voix : […] Aiereskoï, nous t'offrons cette victime, que nous brûlons en ton honneur pour te rassasier de sa chair et que tu nous rendes encore vainqueurs de nos ennemis » (cité par Viau 1997 : 183).

La référence est unique, et celle du pasteur hollandais Johannes Megapolensis Jr. (*ibid*.) ne témoigne en rien de la même chose : les Mohawks offrent un ours, produit de la chasse, à la même entité pour qu'elle leur pardonne de n'avoir pas mangé leurs ennemis. Toutefois, il n'en a fallu pas plus pour que plusieurs auteurs, dont Trigger[156], suivi en cela par Viau, voient la torture iroquoise comme une pratique sacrificielle analogue à la pratique aztèque. Faut-il rappeler que cette référence est unique au milieu des centaines de témoignages que nous avons sur ces tortures ? Nous ne voulons pas nécessairement dire que le père Jogues s'est trompé – ce qui est possible, l'interprétation des coutumes païennes comme le témoignage d'une pratique détournée de la vraie foi est une interprétation que les Jésuites mettront systématiquement en place au début du siècle suivant. Nous ne voulons pas dire que le témoignage est faux – ce qui est somme toute possible, Jogues ayant été exécuté en 1746, soit trois ans après, ce ne peut être lui qui s'est occupé de publier ses écrits. Ce que nous voulons dire est surtout que la pratique sacrificielle est ici *incipient* comme disent les Américains : il y a bien la notion d'offrande, mais c'est tout. On n'a nulle part de mention comme quoi les dieux demanderaient de telles offrandes sacrificielles. Nul appel, nulle voix qui demande (c'est le cas chez les Pawnee). Pas non plus de rituel sacrificiel, alors que tout sacrifice régulier est aussi une mise à mort et un rituel scrupuleusement organisé. Pas de trace de temple, ni de sanctuaire, ni même aucun espace rituel : personne n'a jamais dit que le poteau de torture relevait du religieux. Pas non plus d'interprétation de ces actes par

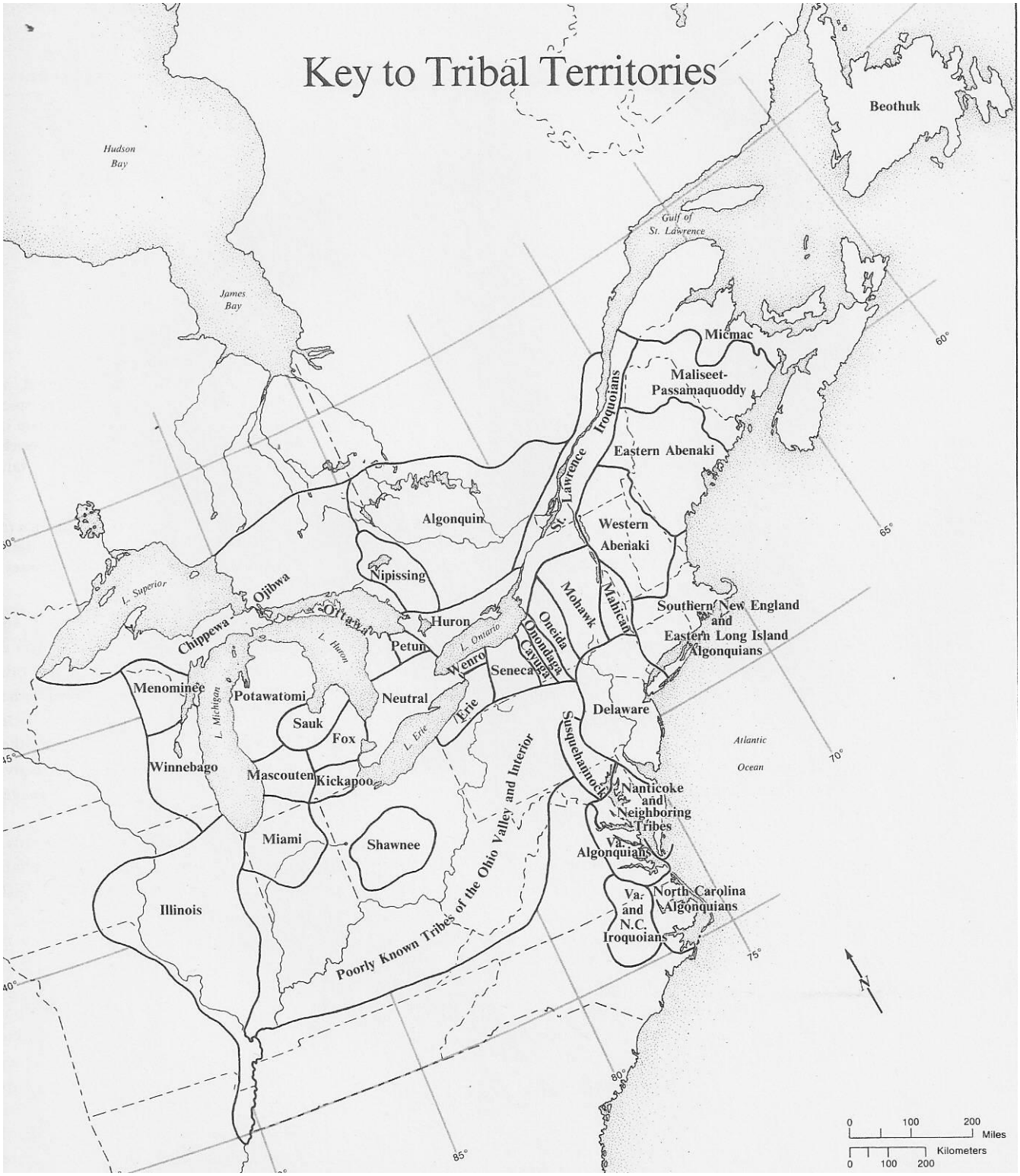
---

156 L'affirmation comme quoi il s'agit d'un sacrifice apparaît chez Trigger (1969 : 52) au tournant d'une page de premier livre (presque de vulgarisation) sans aucune justification parmi les sources ; l'idée même que les prisonniers seraient « sacrifiés … au soleil ou au "dieu de la guerre" en les torturant » est d'autant plus étonnante que personne n'a jamais dit que les Iroquois adoraient le soleil ni même avaient un dieu de la guerre. C'est une pure et simple projection de ce que l'on connaît ailleurs, chez les Pawnee ou les Aztèques. Mais la chose a paru suffisamment assurée à Trigger pour qu'ensuite il titre dans ses *Chidren of Aataentsic* le paragraphe sur la torture : « L'exécution rituelle d'un prisonnier », sans plus de référence, et encore dans son livre de 1985 (p. 99). L'idée présentée dans ce dernier livre selon laquelle le « sacrifice des prisonniers stimulerait la croissance des cultigènes », sans aucune référence qui montrerait la réalité d'une telle croyance, doit être tenue pour pure invention.

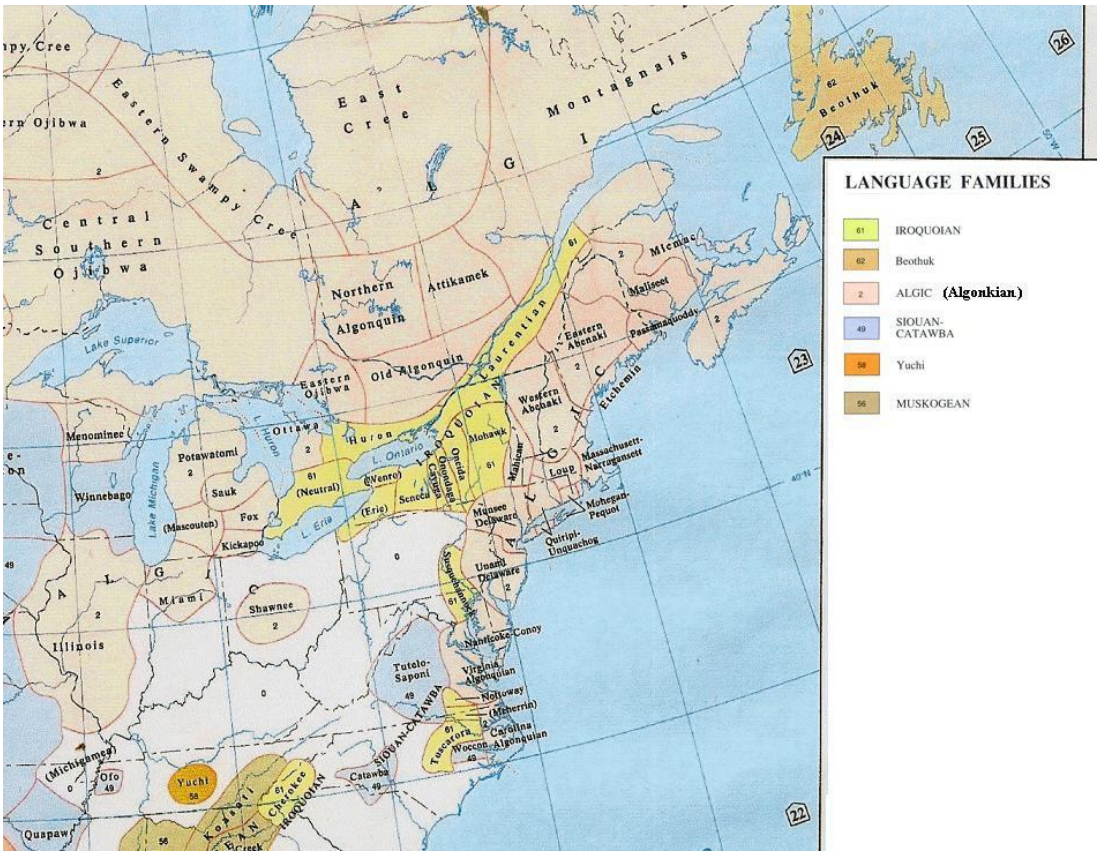
leurs auteurs comme d'une pratique sacrificielle : au contraire, ils disent simplement qu'ils se vengent de leurs ennemis. En tout cela, la torture iroquoise s'oppose au sacrifice aztèque. Dire comme le fait Viau (*ibid*. : 183) qu'elle est « avant tout un acte social et religieux » est une niaiserie ordinaire de l'anthropologie sociale d'aujourd'hui où, à force de vouloir comprendre, on finit par tout présenter sous l'angle des croyances et de la religion.

Dans l'Est des États-Unis, c'est-à-dire des grandes plaines centrales jusqu'à la côte atlantique, des Grands Lacs au golfe du Mexique, le sacrifice reste *incipient*. Dans l'aire des Plaines, il n'est que les Pawnee pour le pratiquer, et c'est une grande exception ; autour des Grands Lacs, les Iroquois pratiquent assurément le sacrifice du chien, mais c'est une forme unique ; il n'y a à vrai dire que dans le Sud-Est, mal connu, que l'on peut penser que le sacrifice se développe, encore que les données sur ce sujet restent très éparses. Rien à voir avec le sacrifice aztèque qui constitue le socle idéologique le plus sûr de l'État et de la domination qu'il exerce sur presque tout le Mexique. Qu'il ait existé au sein de la ligue des cinq nations des tendances qui pointent vers le sacrifice et qui auraient pu, avec le temps, se développer en des formes analogues à ce que l'on connaît en Méso-Amérique, c'est probable. Mais cette évolution n'a pas eu lieu, et nos données montrent seulement des tortures *qui n'ont nulle dimension religieuse*, avec seulement, peut-être, un timide début d'interprétation sacrificielle.

Cartes



Carte de l’aire du Nord-Est



Carte linguistique.

IV. Aire des Plaines[157]

157 [Au sein de cette bibliographie abondante, les sources suivantes n'ont pas été dépouillées systématiquement : Denig, E. Th. 1930 ; Dorsey, J. O. 1884a ; Grinnell, G. B. 1923 ; Grinnell, G. B. 1915 *The fighting Cheyennes ;* Catlin ; Kroeber, A. L. 1908 ; Lowie, R. H. 1958 [1935] *The Crow* ; Bowers, A. W. 1950.]

Bowers, A. W. 1950 *Mandan social and ceremonial organization*. Chicago : University of Chicago Press.

Callendar, Ch. 1978 Illinois. *In* Sturtevant, W.C. (éd.) *Handbook of North American Indians*, vol. 15 : *Northeast*. Washington : Smithsonian Institution.

Catlin, G. 1992 [1844] Les Indiens d'Amérique du Nord [Trad. de *Letters ans notes on the manners, customs and conditions of the North American Indians*]. Paris : Albin Michel.

Denig, E. Th. 1930 *Indian tribes of Upper Missouri*. Washington : Bureau of American Ethnology, 46th Annual Report for 1928-1929.

Dorsey, J. O. 1884a *Omaha sociology*. Washington : Bureau of American Ethnology, third Annual Report for 1880-1882 (p. 211-368).

Dorsey, J. O. 1884b An account of the war customs of the Osages. *The American Naturalist* XVIII (2) : 113-133.

Ewers, J. C. 1955 *The horse in Blackfoot indian culture*. Washington : Bureau of American Ethnology, Bull. 159.

Ewers, J. C. 1971 *The Blackfeet : Raiders of the northwestern plains*. Norman : University of Oklahoma Press.

Fletcher, A. C. et F. La Flesche 1911 *The Omaha tribe*. Washington : Bureau of American Ethnology, third Annual Report for 1905-1906.

Situation de la société et caractéristiques générales de l'aire

Région : USA, du Texas au Haut Missouri, avec débordement sur le Canada.

Langues : plusieurs familles linguistiques (siouan, caddoan, algonkin, etc.).

Grinnell, G. B. 1923 *The Cheyenne Indians* (2 vols). New Haven : Yale University Press [rééd. 1962 Lincoln : Univesity of Nebraska Press].

Grinnell, G. B. 1915 *The fighting Cheyenne* : New York. C. Scribner's Sons.

Grinnell, G. B. 1962/1892 *Blackfoot lodge tales, the story of a prairie people*. Lincoln : University of Nebraska Press.

Hassrick, R. B. 1993[1964] *Les Sioux : Vie et coutumes d'une société guerrière* [trad. de l'ang.]. Paris : Albin Michel.

Hoebel, E. A. 1936 Associations and the state in the Plains. *American Anthropologist* 38 : 433-8.

Hoebel, E. A. 1940 *The political organization and the law-ways of the Comanche Indians*. American Anthropological Association, Memoir 54 : Contribution from the Santa Fe Laboratory of Anthropology, 4.

Hoebel, E. A. 1960 *The Cheyennes: Indians of the great plains*. New York : Holt, Rhinehart & Winston.

Kroeber, A. L. 1908 Ethnology of the Gros Ventre. *Anthropological Papers of the American Museum of New York* I (IV) : 141-281.

Llewellyn, K. N. & E. A. Hoebel 1999 [1941] *La voie cheyenne : Conflit et jurisprudence dans la science primitive du droit* [trad. de l'ang.]. Bruxelles : Bruylant, Paris : LGDJ.

Lowie, R.H. 1948 Some aspects of political organization among the american aborigines. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78 (1-2) : 11-24.

Lowie, R. H. 1954 *Indians of the Plains*. New York : The Natural History Press.

Lowie, R. H. 1958 [1935] *The Crow Indians*. Lincoln et Londres : University of Nebraska Press.

Maximilien (Prince) 1977 Ethnologie mandan. *In* Thomas, D. & K. Ronnefeldt (éds.) *Le peuple du premier homme; carnets de route de l'expéditon du prince Maximilien sur le Missouri, 1833-1834.* Paris : Flammarion.

Mishkin, B. 1940 *Rank and warfare among the Plains Indians*. Seattle : University of Washington Press.

Newcomb, W. W. 2001 Tonkawa. *In* Sturtevant, W.C. (éd.) *Handbook of North American Indians*, vol. 13 : *Plains*. Washington : Smithsonian Institution.

Provinse, J. H. 1937 The underlying sanctios of the Plains indian culture. *In* Eggan, F. (éd.) *Social anthropology of the north american tribes*. Chicago et Londres : University of Chicago Press.

Richardson, J. 1940 *Law and status among the Kiowa Indians*. New York : J.J Augustin Publisher.

Spencer, R. F., Jennings, J. D. *et al*. 1965 *The native Americans*. New York : Harper & Row.

Walker, J. R. 1992 [1982] *Lakota society* (édité par R. J. De Mallie). Lincoln : University of Nebraska Press.

Wallace, E. & E. A. Hoebel 1995 [1952] *Les Comanches* [trad. de l'ang.]. Paris : Ed. du Rocher.

L'aire des Plaines est caractérisée par :

- l'importance du bison (pour l'alimentation, l'industrie sur peau et sur os) ;
- l'importance du cheval ;
- l'importance de la guerre (système des « coups », valeurs guerrières, etc.).

L'aire des Plaines est exceptionnelle dans toute l'ethnologie par son unité écologique (grandes plaines herbeuses, entre le Mississippi et les Rocheuses ; écosystème spécialisé) et sa grande unité culturelle.

Elle est toutefois subdivisée par certains en deux : Plaines au sens strict, à l'Est, et Prairies, à l'Ouest (le tipi étant typique de la première, une sédentarité plus accentuée, avec des villages et une plus grande importance accordée à l'agriculture, marquant la seconde).

Organisation sociale : toujours faible importance de l'unilinéarisme, absence complète de clans chez les Sioux ou présence chez les Crow ; le clan n'est jamais la base des regroupements locaux : la notion de bande (association résidentielle libre sans base parentale, où s'agglutinent amis autant que parents, *kindred* autant que affins, etc.) est typique de l'aire. Scission et fission typique de tous les groupes des Plaines au sens strict, également dans les Prairies, mais limitées par l'organisation villageoise. L'association libre est encore la base générale des dites « sociétés » ou associations, phénomène général à l'Amérique du Nord mais qui atteint son développement maximal dans les Plaines : certaines à base religieuse, d'autres sans, sociétés à finalité guerrière, regroupements ou confréries à vocations diverses.

Toutes sont des sociétés sans État.

Mais avec différence importante entre celles qui reconnaissent une unité de la nation (avec interdiction de vendetta interne), comme les Cheyennes, et les autres, comme les Comanches.

La grande particularité politique des Plaines est la sélection d'une des sociétés pour jouer un rôle politique : on appelle généralement cette société « police » dans la littérature ethnologique. Sa fonction principale, et la plus connue, est de réguler la grande chasse communale aux bisons en s'assurant que personne ne chasse de façon individuelle et risque de détourner la migration du troupeau. La société de police est alors en droit de réprimer le contrevenant (destruction du tipi, de ses biens, éventuellement sévices physiques). Cette société de police joue également un rôle dans le maintien de la paix, au moins dans certaines sociétés qui prohibent toute mise à mort interne au peuple (le meurtre d'un Cheyenne est par exemple tenu pour un péché), en empêchant toute violence, en particulier la vendetta. Les tendances étatiques de ces sociétés ont bien été mises en évidence par Lowie et Hoebel.

Date de référence et notations historiques

La période qui fait référence est toujours celle d'avant les réserves, c'est-à-dire environ avant 1860-1880 (pour situer : la bataille de Little Big Horn, où l'armée du Général Custer est défaite et exterminée par les Indiens, a lieu en 1876). Les ethnologues classiques qui interrogent les Indiens (Wissler, Lowie, etc.) en 1900 et après demandent toujours comment cela se passait *avant*.

Ce que l'on appelle « les guerres indiennes », c'est-à-dire entre Indiens et l'armée américaine, est normalement en dehors de notre considération.

Note sur l'armement : tant que le fusil reste du type chargement par la gueule ou culasse, il n'a pas de supériorité évidente par rapport à l'arc, beaucoup plus rapide ; l'invention des armes à répétition (type Winchester à répétition, 1866) modifie

complètement les données du problème. Dès 1870, les Indiens utilisent des Winchester à répétition, par exemple les Piegan, contre les Cree (Ewers 1955 : 195, 199).

Appréciation générale sur les sources :

Très bonnes sources, une des aires les mieux connues au monde.

Et sur une longue période : Lewis et Clark, en 1800 ; Catlin et le prince Maximilien, exceptionnels de qualité, vers les années 1830 ; Denig, vers le milieu du siècle ; Dorsey 1880 ; et après, tous les classiques.

Les biographies actuelles d'Indiens (Tacha Ushte) sont plutôt centrées sur la religion, et peu de choses sur la guerre, mais récits récoltés par les ethnologues ou même récits autobiographiques (exemple Kroeber).

On notera toutefois toujours la même limitation des informations ethnographiques : aucun ethnologue n'a participé à une guerre entre Indiens ; notre connaissance principale vient des récits que font les Indiens des faits de guerre passés et *ces récits ne donnent aucun détail sur le mode et les techniques de combat*, encore moins sur les blessures, le destin des corps après le combat, etc. Quelques renseignements de technique militaire émanant d'officiers.

Typologie des guerres et des conflits armés

On dit très couramment qu'il y a deux formes de « guerre » :

- le vol de chevaux (*horse raiding*) ;
- la recherche du scalp au titre de vendetta (*revenge party*).

La distinction entre ces deux formes correspond à une terminologie indienne (par exemple, chez les Kiowa, avec le même radical *dombanma*, entre *oetsedombanma* et *ak'ataidombanma*). Ces deux formes sont très stéréotypées et se retrouvent presque les mêmes, à des détails près, dans toutes les Plaines (nous les décrirons plus en détail sous chaque rubrique qui suit).

Mais la terminologie anthropologique confond presque toujours « guerre » et une simple phase de la guerre, une opération ou une campagne : dans les Plaines, chaque phase est toujours initiée par une expédition, laquelle prend l'une ou l'autre des deux formes énoncées ci-dessus, vol de chevaux ou recherche du scalp. Dans les rapports entre nations ennemies, il y a plutôt un *état de guerre permanent*, qui se traduit par une suite d'*opérations* successives (sur ce point, voir aussi § 6. Durée).

Ces deux types d'engagement militaire ne sont de toute façon pas les seuls : à ces guerres dites offensives s'opposent des guerres dites défensives (Fletcher et La Flesche 1911 : 402) dont le nom signifie « se battre parmi les maisons » ou « défendre les femmes et les enfants ». Aussi faut-il compter comme un type d'engagement l'attaque de village. Ici, grande différence entre ceux qui ne font que des campements avec tipis et ceux qui encerclent des villages en dur (typiquement maisons semi-souterraines, Omaha, Mandan) de palissades solides.

Il y a aussi que les « *revenge parties* » (ou « *scalping raids* ») peuvent mettre en scène des armées très nombreuses, 200 ou plus ; il y a alors des batailles frontales.

S'il n'est pas trop difficile de faire une typologie des formes d'engagement militaire, il est beaucoup plus difficile de faire une typologie des guerres. C'est plutôt, comme nous le disions, un état de guerre permanent, du moins avec les tribus traditionnellement considérées comme ennemies ; et cet état de guerre motive des expéditions qui sont soit de vol de chevaux, soit de vengeance. Cet état est entretenu par le désir de conquérir des honneurs et de venger les siens. Il n'implique pas combat permanent : on peut ne venger un homme que des années après. Mais il implique pied de guerre permanent. Il y a des

tribus considérées comme traditionnellement ennemies : la carte reproduite en annexe des guerres des Blackfoot pendant presque un siècle montre que ce peuple est en guerre avec tous, sauf avec les Sarcee, petite tribu très faible, toujours alliée, sauf encore avec les Gros Ventre, traditionnellement alliés mais avec lesquels une mésentente va déclencher une guerre sans merci en 1861. Il y a des alliances nouées, et des alliances rompues ; mais les renseignements sur les modalités des négociations de paix sont minces (nos renseignements sont sur les rituels qui préparent les expéditions, ce qui est différent).

Enfin, il faut noter qu'en dehors de cet état permanent, il a existé des mouvements historiques sur lesquels, nécessairement, les ethnologues sont mal renseignés : les Sioux se meuvent vers leur territoire actuel au cours du XVIIIème siècle (voir carte ci-jointe des déplacements historiques des Sioux). Ils déplacent d'autres populations, ils conquièrent des territoires ; ils les défendent aussi comme lors de l'invasion des Black Hills, par les Pawnee en 1873 : un millier de guerriers sioux se portent à leur rencontre et tuent près de 200 Pawnee, hommes, femmes et enfants (Hassrick 1993 : 95). Il y a là des confrontations massives et défense et/ou conquête de territoire. Concernant les Blackfoot, il faut consulter l'excellent tableau compilé par Ewers (1955 : 195) sur les 17 engagements militaires à grande échelle connus entre 1808 et 1870 : ordinairement quelques centaines de guerriers (une fois, en 1808, 1500 mais il s'agit probablement d'une alliance des Blackfoot et d'autres tribus) ; dizaines ou centaines de morts.

Conflits armés internes (en dehors de la guerre)

Fletcher et La Flesche (1911 : 36) disent que le terme pour « se battre », dont dérive le nom même des Omaha, signifie se battre contre des ennemis extérieurs et ne s'applique jamais pour des conflits internes au peuple omaha, même s'ils donnent lieu à échange de flèches. Une autre information que nous donnent ces auteurs apparaît comme bien plus significative : c'est que ces combats internes (à la suite desquels il peut y avoir prise de scalp * ce point à vérifier chez les Comanches) ne donnent lieu à aucune reconnaissance d'un honneur (ou « coup »).

Les conflits internes sont assez nombreux, et nous sommes assez bien renseignés sur eux puisqu'ils ont été étudiés *de visu* dans les réserves (les ouvrages de Hoebel sont sur ce point fondamentaux, auxquels il faut ajouter Richardson 1940). La susceptibilité indienne fait que le recours aux flèches (et en conséquence la mort d'homme) est facile (exemple donné par Hoebel 1936 : 437, chez les Cheyennes, suite à une simple réflexion). Mort d'homme donne lieu à vendetta. Chez les Comanches, l'enlèvement d'une femme mariée est une sorte de sport national grandement apprécié, mais dangereux puisque l'honneur bafoué du mari doit être restauré : ou bien il acceptera un dédommagement, ou bien il cherchera à tuer.

Il est difficile de dire si les conflits entre sections *du même peuple* (par exemple entre Piegan, Blood et Siksida, qui sont tous Blackfoot, avec quelques meurtres et une vendetta évitée, faits connus grâce à Maximilien (1977 : 105 *sq*.) relèvent de la guerre ou de la vendetta.

Recrutement

<u>Forme générale du recrutement</u>

Volontariat du type *toujours révocable, à tout moment et en toute circonstance*.

L'engagement est d'ailleurs limité à une campagne ou à un raid – on ne s'engage pas pour toute la durée de la guerre.

Il n'existe aucun moyen de contrainte, hors l'opinion publique. Mais les gens sont volontaires, surtout les jeunes qui veulent souvent partir trop jeunes et contre l'opinion des anciens. Ce sont des sociétés où l'on répète « mieux vaut mourir à la guerre que vivre vieux ». Les femmes aussi sont volontaires, font des « coups », volent les chevaux, etc. Les enfants (en dessous de 14 ans) partent aussi en campagne, et aident.

Ce volontariat n'a rien à voir avec le volontariat des armées de l'Ancien Régime ou des armées de métier actuelles : Catlin a sur ce sujet un très beau passage où un Indien se moque du « volontaire » dans l'armée américaine qui se fait punir par le fouet pour un manquement à la discipline. Le combattant indien part en expédition *s'il le veut* et quitte l'expédition *quand il le veut*. En d'autres termes, *il n'est pas lié par un engagement* – c'est ce qui diffère des dits « engagés volontaires » de nos armées, qui ne peuvent pas se dégager. Sur ce sujet plusieurs exemples sont significatifs :

- chez les Teton (Sioux, Dakota), si le guerrier fait un mauvais rêve avant l'attaque prévue, ou en cas de mauvais présage, ce qui arrive souvent, il s'en retourne (d'après Spencer *et al*. 1965 : 369, ouvrage de seconde main, mais sérieux, une des meilleures introductions à l'ethnologie nord-américaine – nous ne parvenons pas à trouver la source de cette assertion)[158] ;

- un guerrier kiowa qui ne veut pas assurer les tâches que lui ordonne le chef peut déserter ; il sera sans doute tenu pour un lâche, mais cette réprobation publique est très différente des sanctions ordinaires que l'on applique depuis l'Empire romain au moins aux déserteurs (Mishkin 1940 : 32) ; en cas de maladie grave ou de décès dans la famille, il peut en toute légitimité quitter l'expédition (*ibid.* : 32, n. 10) ;

- désertion encore chez les Blackfoot, pour mauvaise humeur, de ceux qui n'ont pas reçu le cheval qu'ils désiraient dans le partage des chevaux volés ; ils quittent l'expédition lors du partage qui se fait juste après le vol, en territoire ennemi, donc, affaiblissant d'autant leurs compagnons d'hier si les ennemis lancent contre eux une contre-offensive (Ewers 1955 : 188) ;

- chez les Comanches, « si le mécontentement s'installait, le guerrier insatisfait et ceux qui faisaient cause commune avec lui quittaient tout simplement la troupe et s'en allaient de leur côté » (Wallace et Hoebel 1995 : 270) ;

- enfin, il y a des jeunes gens « paresseux » ou « couards » qui ne partent jamais en expédition (chez les Blackfoot, Ewers 1955 : 177, 191). Il y a aussi une sorte de jeunesse dorée, fils de riches, qui n'ont pas besoin pour leur prestige de partir (*ibid.* pour les Blackfoot). Ceci est particulièrement net chez les Kiowa qui ont une stratification sociale en quatre strates : la classe supérieure possède suffisamment de pauvres attachés à elle (sorte de clients) et de captifs (esclaves) pour se dispenser d'envoyer leurs fils conquérir les honneurs dans des expéditions risquées (Mishkin 1940 : 47).

Ces désertions ou non participations ne concernent évidemment que les expéditions ; en cas d'attaque, tous participent dans la mesure où tous risquent d'être massacrés.

<u>Base de la mobilisation</u>

Il n'y a rien d'analogue au lignage ni aux segments de lignages.

Bases générales du recrutement : le camp (normalement organisé avec un chef) ou même la famille étendue, les « sociétés », ou la nation toute entière.

---

[158] [« A man might leave the party, and men often did so if a dream or another omen indicated an unsuccessful venture to them. When they left the party, however, they returned to their camp (…) » pp.369-370]

Mobilisation différentielle selon le type (ou l'ampleur) du conflit.

Recrutement différentiel selon qu'il s'agit :

- d'un raid de vol de chevaux : un individu prend l'initiative, un homme reconnu pour ses capacités guerrières, ou plusieurs hommes qui se cherchent alors un chef ;

- d'une expédition pour le scalp : l'initiative revient à un endeuillé qui assure la conduite de l'expédition ou en convainc un autre de le faire ; comme il s'agit de vengeance, qui implique combat effectif, un plus grand nombre d'hommes est nécessaire que dans le cas du raid pour les chevaux ; on implique les « sociétés » en les sollicitant fortement ; il y a aussi que le chef se choisit des aides ou seconds, et chacun de ces seconds recrute. C'est apparemment seulement dans cette forme d'expéditions qu'il existe un formalisme : le chef d'expédition propose de fumer la pipe, et tous ceux qui le font s'engagent.

La question des chefs de guerre

Existence de ces chefs

Toute expédition a un chef.

Statut

Ces chefs d'expédition sont toujours pris parmi ceux qui sont reconnus comme leaders de guerre (expérience, nombre d'honneurs, possession de *medicine*, etc.). Ils ne sont chefs que pour l'expédition qu'ils ont montée ; il n'y a rien d'analogue aux « chefs de guerre » des Iroquois ou autres peuples de l'Est. Il n'existe *pas de statut* (au sens juridique) de chef. Ce sont seulement des hommes de valeur, ayant réputation et courage, qui inspirent confiance et que l'on suit pour cette raison. Ce ne sont pas des chefs permanents. Enfin, ils *ne sont pas mandatés* par un conseil ni une assemblée pour entreprendre leur raid ou expédition.

Autorité des chefs

Concernant la question de l'autorité, il faut distinguer entre les aspects, sous peine de dire n'importe quoi.

Autorité en ce qui concerne la distribution des tâches

Lors de la marche et jusqu'au moment où le groupe parvient près du camp ennemi, le chef distribue aux hommes les tâches (désignation des éclaireurs, de ceux en charge de l'intendance ; pour l'attaque, désignation de ceux qui entreront dans le camp, de ceux qui resteront pour garder les chevaux, etc.). Tous les renseignements montrent que les chefs sont normalement obéis, ce qui est normal, puisque la notion du danger imminent, ainsi que celle de la compétence du chef, suffit à expliquer cette obéissance.

On relève des cas de chefs sadiques ou fous (ainsi celui qui croyait que ses hommes étaient des chevaux, Mishkin 1940 : 33) et qui se sont fait obéir.

Mais il ne faut pas non plus s'exagérer l'autorité dont jouissent ces chefs : le cas est classique des éclaireurs (scouts) envoyés par lui qui ne peuvent s'empêcher de tuer ou de toucher un ennemi pour conquérir un honneur, quitte à ne pas s'acquitter de leur mission ou à trahir la présence de leurs compagnons.

Autorité disciplinaire

De façon générale, le chef n'a aucune autorité disciplinaire, puisque chacun est libre de quitter l'expédition, pour simple mécontentement, ou mauvais humeur (*supra*). Il n'a pas de pouvoir de sanction.

Un cas mérite discussion, celui de l'éclaireur qui manque à sa tâche parce qu'il a voulu faire lui-même une action héroïque incompatible avec sa mission, fait courant dans toute l'aire, mais qui est occasionnellement puni chez les Cheyennes. Hoebel (1960 : 74), qui distingue entre les expéditions privées et celles menées à un niveau tribal, dit que dans le premier cas, le chef ne peut rien contre le fautif. Mais que dans le cas d'une expédition menée au niveau de la tribu, le coupable est battu comme le serait quelqu'un qui aurait fait échouer par trop d'individualisme la grande chasse communale (société de « police », voir introduction).

Dorsey (1884a : 321) rapporte une coutume analogue, mais plus nette encore, en ce qui concerne les Omaha : dans tous les cas, petite ou grande expédition, le chef d'expédition (le « capitaine ») recrute quelques hommes « de police » (nous ne pouvons comprendre d'après le texte si ces gens sont choisis parmi les recrues parce qu'ils font partie de la société de police des Omaha ou au contraire promus à cette fonction par le chef sans appartenance préalable à la société). Et parmi ces hommes, une vingtaine dans le cas de la grande expédition, 7 à 10, dans le cas d'une petite (ces chiffres impliquent toujours qu'il s'agit d'une expédition pour la vengeance, et pas pour voler des chevaux), il appointe quelques « capitaines » de police. Ces policiers interviendront pendant la marche, veillant à ce qu'il n'y ait pas de traînards, ou contre ceux qui désobéissent, les frappant au besoin (« *the policemen hit them at the command of their own captains* »).

Autorité au cours du combat

(S'il y a combat, il n'y en a en général pas dans le vol de chevaux), le chef n'a aucune autorité puisqu'une bataille indienne est une addition de combats individuels (voir ci-après, Stratégie).

Pour une attaque, le chef élabore un plan d'attaque, mais s'il s'agit d'une embuscade « les guerriers embusqués, incapables de maîtriser leur impatience, sortaient trop tôt de leur cachette et faisaient échouer tout le stratagème […] Chaque homme était libre, une fois la bataille engagée, de se battre conformément aux exigences de son esprit tutélaire et de suivre ses penchants personnels » (Wallace et Hoebel 1995 : 272). Ces données comanches se retrouvent à peu près partout.

Autorité en ce qui concerne le partage du butin

Bien que certains peuples adoptent le principe du partage égalitaire, on reconnaît en général au chef un droit illimité et arbitraire en ce qui concerne le partage des chevaux capturés sur l'ennemi. En général, il distribue entre ses hommes, plus ou moins largement, mais il pourrait ne pas le faire, décréter par exemple que tel cheval est réservé pour faire un cadeau à quelqu'un. L'arbitraire se voit aussi dans le fait qu'il peut favoriser son ami ou son captif. D'où des disputes nombreuses, maintes fois relevées. L'issue de ces disputes est d'ailleurs instructive : si quelqu'un veut un cheval contre le chef, il ne peut pas se l'approprier, il ne peut pas aller contre le droit du chef ; mais il peut abattre le cheval, disant qu'ainsi personne ne l'aura (cas fréquent signalé par Ewers 1955 : 188, pour les Blackfoot et les Assiniboine). Et pas plus que dans les autres cas, cet homme ne sera sanctionné.

Conclusion

1° Le chef n'a une autorité complète que sur les résultats de la guerre, sur ses bénéfices économiques ; c'est là quelque chose qui ressemble au contrôle des résultats par un entrepreneur ; mais ce n'est pas un chef militaire qui détient comme tel une autorité. Ceci constitue le *pattern* général du commandement militaire en Amérique du Nord, et que nous retrouvons ailleurs, par exemple chez les Iroquois, bien documentés en ce qui concerne la guerre. Ce sont tous des chefs sans pouvoir.

2° Dans quelle mesure ce *pattern* général est modifié par l'existence d'une police des Plaines, il est difficile de le dire, mais la chose paraît peu vraisemblable, si bien qu'il convient de dire qu'*en ce qui concerne la guerre* (il en va différemment au civil), les sociétés restent à part entière des sociétés non étatiques.

La question des causes

Cause et finalité des raids :

- pour le raid pour chevaux, l'affrontement n'est pas recherché, mais au contraire évité : le but *exclusif* est de prendre des chevaux ;
- le raid pour vengeance ne semble pas différent de ce qu'il est ailleurs, dans sa motivation, et ses promoteurs (ce sont toujours les endeuillés qui poussent à monter cette expédition, le plus souvent dans nos exemples un père qui a perdu ses enfants ; les femmes semblent avoir sur ce point moins de rôle que chez, par exemple, les Iroquois). Deux traits singuliers : 1° l'expédition de vendetta se satisfait d'*un seul scalp* (au titre de vengeance), bien que l'engagement puisse conduire à tuer et à scalper plusieurs ennemis, et l'expédition revient aussitôt qu'elle s'en est procuré un ; 2° il n'est pas nécessaire que la victime soit du même groupe, ou même de la même tribu, que le meurtrier. Cette dernière particularité, qui nous paraît étrange, s'explique peut-être par le fait que le scalp est en réalité un substitut du fils ou du frère mort : l'expédition victorieuse qui rentre au camp dit au père, en présentant un scalp sélectionné parmi tous ceux que l'on rapporte si l'on en rapporte plusieurs : « Voici ton fils ! » ; un des chevaux a pareillement été sélectionné et on dit au père « Voici le cheval de ton fils ! » (Hassrick 1993 :*)

<u>1° Causes subjectives : motivations et finalités invoquées dans le discours des belligérants</u>

Causes reconnues, c'est-à-dire motifs et finalités :

- recherche des honneurs (coups),
- vengeance,
- acquisition des chevaux – pillage.

Il ne s'agit là que des trois causes les plus couramment invoquées dans les guerres de tout temps et de tout pays : recherche de la gloire ou des honneurs, vengeance et pillage étant pratiquement universels. Mais la recherche systématique des honneurs est typique de l'aire ; on ne la retrouve pas en Californie ni en Côte nord-ouest, mais peut-être sous une forme différente chez les Iroquois. Le système des coups est en tout cas spécifique aux Plaines. Est spécifique encore cette mentalité (c'est l'idéologie dominante) qui dit que mieux vaut mourir à la guerre que vivre vieux.

L'éthos est une cause majeure.

Comme la psychologie. Vu le caractère susceptible de ces hommes qui n'ont peur de rien et qui placent plus haut que tout leur honneur, un rien peut déclencher une guerre. Fletcher et La Flesche (1911 : 406-8) en donnent un exemple, censé se passer au XVIIIème siècle : les Omaha, en paix avec les Pawnee, se sont fait voler quelques chevaux par des Pawnee ; quand ils viennent amicalement demander au principal chef

du village des Pawnee la restitution de ces chevaux, ils se font répondre de fabriquer des flèches (les Pawnee ne sont pas d'aussi bons fabricants d'arcs et de flèches que les Omaha) pour revenir le printemps suivant les échanger contre leurs chevaux ; ils se sentent insultés, et le principal concerné promet de revenir avec plus de flèches que les Pawnee ne pourront utiliser ; il revient au village et appelle les Omaha à venger l'insulte ; on l'admet comme chef de l'expédition et la tribu entière attaque le village pawnee ; le chef perd la vie, mais beaucoup de Pawnee sont massacrés et l'honneur est sauf. Une telle histoire est banale en Amérique indienne : la guerre entretient l'honneur sourcilleux, et l'honneur sourcilleux entretient la guerre.

Il faut noter que le raid pour chevaux joue un double rôle causal.

D'une part, il est (et est tenu comme tel pour les Indiens) un acte de guerre, dont la cause immédiate est le désir de se procurer des chevaux ; d'ailleurs ce type de raid est presque toujours couronné de succès, ce qui est sans doute dû à la faiblesse de la surveillance des camps (pour les chevaux attachés) et au fait que le gros des chevaux reste en troupeaux dans les plaines, sans aucune surveillance.

D'autre part, il est cause effective de la guerre. Il la déclenche, comme dans le cas ci-dessus évoqué entre les Omaha et les Pawnee, pourtant traditionnellement alliés, comme encore entre les Blackfoot et les Gros-Ventre, alliés de toujours parce qu'un malencontreux vol de chevaux en 1861 entraîne les Piegan (groupe des Blackfoot) dans une guerre meurtrière avec les Gros-Ventre, qui ne se terminera que dans le milieu des années 80 (Ewers 1955 : 174). Enfin, le vol de chevaux *entretient* la guerre, tout vol de chevaux pendant des négociations de paix faisant échouer ces négociations ; or si ce sont toujours des vieux qui conduisent ces négociations, il y a toujours des jeunes qui risquent de partir voler quelques chevaux, et il n'existe pas de mécanisme légal susceptible de les en empêcher (Ewers 1955 : 175 ; pour le caractère incontrôlé des jeunes, qui quittent le camp « invariablement, à la tombée de la nuit », voir Hassrick 1993 : 94).

2° Causes objectives

Mishkin soutient avec beaucoup de vraisemblance que les causes de la guerre sont économiques : c'est l'acquisition des chevaux, c'est-à-dire, bien que cet auteur ne s'exprime pas en ces termes, le pillage. L'argument présenté est que la fréquence des raids pour les chevaux est très supérieure à celle des raids pour vendetta :

- dans les mémoires recueillis par Kroeber chez les Gros Ventre, le compte s'établit pour un informateur à 18 raids pour les chevaux contre seulement 2 pour la vengeance (Kroeber cité par Mishkin 1940 : 60) ;

- tous les observateurs disent que le nombre de raids pour les chevaux est de loin plus grand que celui [de ceux] motivés par la vengeance. Pour les Blackfoot, pour lesquels Ewers (1955 : 191, 195) fournit une très bonne information, l'estimation est de seulement une expédition pour le scalp tous les deux ans avant 1855 (après cette date, elles sont plus rares) ; d'après le Père De Smet, les Blackfoot auraient lancé pas moins de 20 expéditions en 1841 contre les seuls Flathead.

En termes économiques, le cheval a un triple rôle : 1° il est moyen de production essentiel, dans la chasse, et en remplacement du chien pour tirer les travois ; 2° il est la richesse par excellence, car c'est toujours en chevaux que l'on compte la richesse de quelqu'un (et pas en perles, colliers, etc., pourtant nombreux dans cette aire), les plus riches ayant 20 ou jusqu'à 50 chevaux (selon les tribus), les pauvres, un ou deux, ou pas du tout ; en ce deuxième sens, le cheval est une richesse accumulable (de réserve) ; 3° il joue aussi le rôle de capital (source de revenu), étant un moyen qui rapporte de la

richesse, par le raid pour chevaux, qui dans la plupart des tribus se fait à pied mais à cheval chez les Kiowa, ainsi que chez les Blackfoot, au moins occasionnellement et après 1850 (Ewers 1955 : 184-5) ; ce sont chez ces mêmes Kiowa que les familles riches prêtent les chevaux aux pauvres pour des raids et reçoivent une part substantielle du butin (Mishkin 1940 : 45) ; ce développement, toutefois, semble tout à fait exceptionnel dans les Plaines.

Les Plaines sont peut-être la seule aire culturelle au monde où la richesse (qui se compte uniquement en chevaux) soit exclusivement d'origine guerrière. Se combinent alors les deux grandes motivations qui, ailleurs, sont séparées : conquérir la gloire, devenir riche.

Mais il existe également une dimension directement politique à quelques-uns des conflits : défendre le territoire de la nation contre l'intrusion d'un autre peuple, ou déplacer un peuple par des incursions répétées (voir *Types de guerres*). Pour plusieurs de ces nations, les plus dominants[159] étant les Blackfoot, les Sioux, les Comanches, la guerre est une politique de puissance.

On a beaucoup disserté sur les causes de la guerre dans les Plaines. À vrai dire, le caractère guerrier est partagé par beaucoup de peuples nord-américains (les Iroquois et une bonne part du Nord-Est, comme par le Sud-Est) et les Plaines ne semblent être que l'exaspération de ce trait commun, exaspération due au cheval : car c'est à la fois le moyen de la guerre et la fin de la guerre.

Un dernier point peut expliquer cet état de guerre quasi-permanent : c'est que, faute d'un conseil qui dirige la tribu, il est très difficile de mener à bien des négociations de paix. Il suffit que quelques hommes aillent voler des chevaux pour faire échouer les négociations.

Modalités formelles d'entrée en guerre

Note sur la limitation des sources :

Compte tenu de notre remarque introductive sur les types de guerre, nous ne connaissons à vrai dire que des préparations d'expéditions, sur lesquelles nous sommes abondamment renseignés : invitations, échanges de dons et conditions religieuses, utilisation des *bundles* et des *medicines*, les grandes expéditions visant à la prise d'un scalp faisant appel à des rituels très compliqués qui peuvent durer plusieurs jours (description dans les ouvrages anciens, de Dorsey ou de Fletcher et La Flesche, en particulier). *Mais ce ne sont pas là des modalités d'entrée en guerre* suite à des ruptures d'alliances, sur lesquelles nous sommes très mal renseignés, tout autant que sur les modalités de paix et d'établissement des traités. La raison générale est celle que nous avons dite : entre tribus traditionnellement ennemies, c'est un état de guerre permanent ; lorsqu'il y a rupture d'alliance (ou établissement d'un traité de paix) ce sont des évènements historiques relativement rares, auxquels peu d'Indiens ont participé, tandis que les expéditions sont extrêmement fréquentes, et peuvent être racontées par tout un chacun.

Entrée en guerre (1) : vis-à-vis de l'ennemi

Nous pensons à vrai dire qu'il n'existe pas de modalité formelle d'entrée en guerre, pas de déclaration de guerre, ni rien de ce genre.

159 D'après Ewers 1955 : 171.

Le cas évoqué ci-dessus d'après Fletcher et La Flesche (entre Omaha et Pawnee) est à cet égard éloquent : l'attaque entre anciens peuples alliés se fait *par surprise*. Toutes les expéditions, sous leurs deux formes (vol de chevaux et prise de scalp), se font de même.

Entrée en guerre (2) : conditions politiques internes

On écrit un peu partout que tout individu, s'il en est militairement capable (ce qui implique aussi d'avoir des « *bundles* », des ballots sacrés) et trouve quelques amis pour le suivre, peut monter une expédition. Ce qui est conforme au *pattern* général des Plaines). Conclusion : chacun est libre.

Nous croyons néanmoins que cette loi générale des Plaines, incontestable, mais qui étonne si bien les observateurs européens, les a conduits à n'en pas voir une autre, à savoir que cette liberté d'initiative, de participation et d'organisation est soumise à autorisation préalable : tout un chacun a le droit de partir en guerre si il y a guerre, c'est-à-dire si l'on n'a pas signé, ou si l'on n'est pas en train de négocier, une paix.

C'est ce que disent Fletcher et La Flesche (1911 : 404-405) à propos des Omaha, que les expéditions doivent être « autorisées », c'est-à-dire doivent recevoir l'approbation des ballots sacrés et de ceux qui les détiennent. Ceux qui partent sans autorisation, si des Omaha périssent dans l'aventure, sont considérés comme des meurtriers, et une procédure (marche à genoux, supplique, etc.) est décrite en vue de leur réhabilitation. La question de savoir si ce contrôle est purement religieux ou politique, c'est-à-dire lié à des personnages qui ont pouvoir et fonction politique reconnus, n'est pas claire pour moi.

Sur les Sioux, les notes de Walker (1982 : 32) publiées seulement il y a une vingtaine d'années, et tout à fait probantes dans la mesure où elles paraphrasent le dire même des Indiens, le disent : « il existait des règles de guerre reconnues par tous. Personne ne part sur le sentier de la guerre contre des Indiens alliés. Personne n'organise une expédition sans l'accord des conseillers [il s'agit dans ce cas des quatre chefs d'une large bande]. Tout un chacun peut organiser une expédition de guerre s'il a l'accord des conseillers [suivent des règles sur le leadership à la guerre, l'attribution des captifs et captives, des scalps, etc.]. »

En résumé, la guerre peut être une entreprise *individuelle*, peut résulter d'une initiative purement *individuelle*, mais est soumise à autorisation émanant d'une autorité politique publique, conseil ou chefs.

Discussion : la police des Plaines a-t-elle parmi ses fonctions d'empêcher des expéditions guerrières non autorisées ?

Dire qu'une expédition peut ne pas être autorisée, c'est-à-dire être interdite, est une chose ; dire que cette interdiction est sanctionnée, en est une autre. En ce qui concerne tant les Iroquois que les Plaines, les observateurs ont souvent relevé que le conseil était impuissant à empêcher les jeunes ou les ambitieux à partir en expédition contre leur avis. Mais l'idée existe que la dite « police des Plaines » avait cette fonction. La question est cruciale puisqu'il s'agirait là d'une première limitation par les autorités publiques de la faculté de chacun de disposer de sa violence. L'idée est présentée par Provinse (1937 : 347) et ultérieurement approuvée par Lowie (1948 : 18). On connaît bien en effet le rôle de la police lors des grands déplacements (cas classique d'intervention de la police, avec la grande chasse aux bisons) : le risque de se faire surprendre par un parti ennemi est grand, surtout en temps de guerre, et la police

empêche les gens de se disperser. Elle a alors certes un rôle de limitation de l'activité martiale, mais elle ne l'a que dans le cadre précis de ses fonctions – qui sont civiles : migration, grande chasse – et non pas au titre général de régulation de l'activité guerrière, ainsi que Provinse présente la chose, disant que la police aurait un rôle de maintien de l'ordre « dans les expéditions guerrières » (« *On war parties* »). Même ambiguïté dans les lignes de Lowie (1948 : 18) lorsqu'il évoque comme une fonction générale de la police celle d'empêcher des expéditions jugées inopportunes par les chefs. Les données – pas toujours claires en l'absence de cas concrets – laissent plutôt penser que l'action de la police des Plaines constitue une exception ; [celle-ci] est limitée aux cas particuliers de la migration et de la grande chasse, par rapport au principe qui reste général de la non séparation des hommes de leur violence, en tout cas d'une non séparation non sanctionnée par la force publique. Dire cela c'est aussi dire que la police n'a de compétence que dans le domaine civil, ce qui implique qu'elle puisse assurer la sécurité des gens en temps de guerre, mais pas qu'elle ait un rôle de police militaire et encore moins de commandement militaire.

Modalités formelles de cessation des hostilités

Traités de paix rares et mal connus (cf. note précédente sur les sources).

On ne voit aucun exemple de négociations à l'issue desquelles chaque partie dédommagerait l'autre pour les torts portés, maisons brûlées, otages restitués, etc. Rien de cela ne semble exister, en grand contraste avec la Californie.

Éthique et codes de guerre

Code d'honneur (« coups ») très connu, à l'intérieur de la tribu.

Entre les tribus, nous n'en voyons pas – opinion qui prolonge celle émise à propos de l'absence de déclaration de guerre et autres modalités formelles d'entrée en guerre.

Les non-combattants ; massacre des femmes et des enfants

Il n'y a en tout cas aucun code implicite comme quoi on épargnerait les femmes et les enfants : ils sont tués, quand ils ne sont pas emmenés en esclavage, mais ils peuvent aussi être épargnés. Cela fait même partie des honneurs dans beaucoup de tribus d'avoir tué une femme ou un enfant (Lowie 1954 : 118-9). Les Assiniboine, Blackfoot, Sioux, Cree et Arikara célèbrent la prise de leurs scalps autant que de ceux des mâles.

Mise à mort de tous les combattants mâles défaits

Tous les hommes en état de porter les armes sont tués (Denig 1930 : 551, 552).

Torture des prisonniers

- tous les blessés laissés sur le champ de bataille sont torturés à mort de toutes les façons imaginables (Denig 1930 : 551, apparemment en parlant seulement des Gros Ventre et des Crow) ;
- les Crow torturent à l'occasion ; ainsi un groupe de Blackfoot qui a résisté héroïquement dont les blessés sont lacérés, amputés, deux jours durant, etc. (Lowie 1958 : 229-230) ;
- chez les Comanches, tortures courantes et horribles, y compris sur les petits enfants, mais pas toujours (Wallace et Hoebel 1995 : 275, 285) ;
- les Pawnee possèdent une société (association) de femmes célibataires et veuves qui s'occupent de torturer les prisonniers, et ils pratiquent la torture sur un homme écartelé

sur un cadre en bois – typique des Natchez et autres populations du Sud-Est (Lowie 1954 : 106, 215) ;

- selon les dires des Omaha, lorsque les Dakota (Sioux) ont fait un prisonnier, ils l'attachent à un poteau et laissent leurs femmes le torturer avant de le tuer, ce qu'elles font en le mutilant et en le castrant (Dorsey 1884a : 313) ; toujours selon les dires des Omaha, leurs femmes ne font jamais cela (ce qui ne les empêche pas de mutiler les corps ennemis tombés sur le champ de bataille, voir *infra* Traitement du corps des ennemis) ;

- toujours chez les Omaha, le chant dit du « captif » réfère au fait que le terme « captif », *na'gthe*, signifie « abuser, tourmenter » – et *wa' nagthe*, « tenir à sa merci » – et est entonné par le guerrier qui voit qu'il ne pourra échapper à la mort dans un combat ; renvoie au fait que le guerrier capturé par les ennemis (Dakota, Sioux) est torturé (Fletcher et La Flesche 1911 : 427, 603, 603 note a) ;

- etc.

Les Omaha, quant à eux, ne font pas de prisonniers, ils tuent. Il n'y a pas de tradition d'adoption chez eux, contrairement aux autres tribus (*ibid.* : 603).

D'après Maximilien (1977 : 251) les Mandan, les Minnitaree et les Crow ne torturent jamais leurs prisonniers comme les Pawnee ou les Nations de l'Est – il faut comprendre qu'ils ne le font pas systématiquement ni selon un pattern codifié (plusieurs jours, rôle des femmes, attachage sur un cadre, etc.), mais qu'ils le font à l'occasion.

Vue d'ensemble

Il est clair qu'il n'existe aucun code qui protégerait les prisonniers (il existe des lois régissant le partage des prisonniers), et pas plus les « civils », ni même les femmes et les enfants : c'est l'arbitraire seul qui fait que le guerrier triomphant décide entre les différentes possibilités générales du monde indien :

- tuer sur place ou épargner, en laissant fuir – souvent le cas pour les femmes et enfants ;

- ou ramener au camp ou village en tant que prisonnier, pour

    - torturer à mort ;

    - ou garder comme « captif », qui sera affecté à des tâches subalternes, ce qui, aux dires congruents de tous les informateurs, ne concerne jamais des guerriers indiens, mais seulement des femmes ou des enfants, ou des Mexicains ; ces dits « captifs » n'ont aucune différence avec ce que l'on appelle ailleurs « esclaves », si ce n'est la répugnance de beaucoup d'anthropologues à admettre que leurs bons sauvages sont à l'occasion esclavagistes ; c'était le cas des Comanches et des Kiowa, et, bien que l'on puisse contester leur appartenance à l'aire, celui des Illinois ; en fait, bien que rares, ces « captifs » obligés à travailler à des tâches subalternes sont signalés partout, chez les Gros Ventre et chez les Crow (Denig 1930 : 551, 552-3), les Assiniboine (Bodmer, illustration p. 70 d'une petite captive de la tribu des Blackfoot), etc. ;

    - ou adopter, l'adoption se faisant soit au moment du retour des vainqueurs dans le camp ou le village, ou après plusieurs années de service comme « captif ».

L'absence de réparations des dommages de guerre (ci-dessus), le recours systématique à la ruse, sinon à la traîtrise, dans les attaques, l'arbitraire en ce qui concerne les prisonniers, tout cela milite fortement pour dire qu'*il n'y a pas de code de guerre entre belligérants*.

Ampleur des conflits

Nombre de combattants

Très peu dans le cas du raid pour chevaux : 3 ou 4, ou moins, ou plus, jusqu'à 20, ce qui est logique puisque ce type de raid opère de façon secrète.

Très variable dans le cas du raid pour vengeance : 30 paraît un chiffre moyen, jusqu'à 200 d'après les dires des Blackfoot (mais sans doute aussi exagérés que le nombre de vaisseaux dans l'Iliade), mais un homme solitaire qui cherche les honneurs peut aussi aller seul.

Mais également des engagements de masse (voir introduction *Types de guerres*).

Femmes et enfants peuvent participer aux engagements : un jeune adolescent emmené dans un raid, qui jouera le rôle de porteur d'eau (Hassrick 1993 : 94) ; les femmes participent, en accompagnant, achevant les blessés ennemis, éventuellement tuant un ennemi lors d'une attaque (nombreuses références). Les femmes peuvent conquérir des honneurs, des « coups », autant que les hommes.

Fréquence

Extrême.

Pertes humaines

Tout montre que les pertes humaines sont importantes. Noter le sex-ratio, 3 hommes contre 5 femmes, avec polygynie importante. Ce critère, toutefois est insuffisant pour juger de l'importance des pertes, puisque l'on tue aussi les femmes

Durée

Comme déjà indiqué ci-dessus, l'impression est que, entre tribus traditionnellement ennemies, c'est un état de guerre permanent.

« Tout au long du XIX^{e} siècle, jusqu'en 1885, la paix entre les Blackfoot et leurs voisins (en dehors des Sarsi et des Gros-Ventre [traditionnellement alliés]) était l'exception, la guerre, la règle », écrit Ewers (1955 : 175) qui relève qu'avant 1808 la plus longue période de paix (trêve ?) n'a duré que 10 ans entre les Kutenai (ou Kootenai) et les Piegan (un des trois groupes Blackfoot), un traité de 1855 entre les Blackfoot, d'un côté, et les Flathead et les Crow, de l'autre, n'a duré que 18 mois, etc.

Destruction des biens

Destruction des chevaux, dans les combats ; en dehors de cela (mais c'est aussi la richesse principale), les destructions de biens (tipi ou maisons) n'existent que dans les attaques de villages, ce qui est rare, mais meurtrier.

Logistique et intendance

Soin particulier apporté aux chaussures pour les raids de chevaux (faits le plus souvent à pied – 16 à 28 jours de marche pour des Blackfoot qui veulent razzier des Crow).

Viande séchée et pemmican, qu'emporte chaque guerrier.

Stratégie – déroulement des opérations militaires

Brève note sur les armes

L'arc, de type simple ou composite (avec plusieurs morceaux de cornes de mouflon des montagnes ou d'élan : 3 mois de travail pour faire un tel arc Lowie 1954 : 74).

Plutôt petit, 3 pieds de long, paraissant typique. Très efficace : l'arc blackfoot ou crow peut décocher 15 ou 20 flèches à la minute (Catlin 1992 : 54).

Carquois, contenant une centaine de flèches, et étui à arc. Protège-poignet.

Lances (*jamais* propulsées).

Boucliers ronds petits (en peau) : servent à dévier les flèches, ou même les balles.

Massues diverses et tomahawks (fig. 16).

Couteau, servant à tuer, couper la tête ou à scalper (toujours en fer pendant l'époque observée).

Ewers (1955 : 309) a un très intéressant passage où un Indien explique que l'arc, le bouclier, etc., tout cela est devenu petit pour s'adapter au combat mobile à cheval ; avant l'utilisation du cheval chez les Blackfoot (circ. 1750), l'arc était long (arrivant au menton), les boucliers de 1 m de diamètre et il y aurait eu des armures (pas d'exemplaires dans les collections à notre connaissance, mais cela est très probable puisque l'armure est connue à la fois en Californie et chez les Iroquois). *Toutes ces données indiquent une utilisation plus intensive de l'arc dans le passé que dans la culture classique des Plaines.*

Types d'opération

Deux formes reconnues par les Indiens : vol de chevaux et vengeance (*supra* Les types de guerre).

Grande variété de chacune de ces formes (un seul individu peut effectuer le raid de vengeance, par embuscade ou en allant dans le village ennemi, ainsi un cas mandan contre les Arikara, Catlin 1992 : 145-7 ; ou un raid de vengeance peut mobiliser 100, 200 guerriers). Le vol de chevaux peut entraîner affrontements en grand nombre.

Il existe également des combats singuliers (un exemple est donné par Catlin 1992 : 148-9, entre Mandan et Cheyennes).

Il n'existe pas d'affrontement *statique* entre deux lignes de guerriers, qui se tirent dessus. Cela existait auparavant d'après l'informateur d'Ewers (1955 : 308).

Organisation générale, tactique et stratégie

Il n'y a pas d'armée permanente.

Expéditions (pour vol de chevaux ou de vengeance) : toujours pour faire une attaque *par surprise*. Attaque des camps ou villages retranchés, de même. Ceci est noté par tous.

L'embuscade représente une forme particulière de raid pour la vengeance.

L'attaque est idéalement par surprise et *avec une grande supériorité numérique* : Ninoch-Kiaiu, chef blackfoot, s'est couvert de gloire en affrontant 45 Flathead et 2 Canadiens français avec ses 500 guerriers ; les 47 hommes ont été tués et scalpés (Maximilien 1977 : 138). Denig (1930 : 551) dit aussi que les Indiens ne s'exposent pas aux flèches, et ne sortent des bois pour attaquer que s'ils sont en nombre très supérieur.

En cas de faiblesse numérique, les Indiens se dispersent dans un couvert forestier, ce qui permet l'affrontement un par un. Technique décrite par tous, y compris par l'armée américaine, comme très efficace. En l'absence de forêt, on peut creuser des fosses, mais ce recours reste généralement insuffisant.

Quant à savoir pourquoi il n'y a pas de mouvements de troupes coordonnées par un chef, cela résulte de ce que nous avons dit sur la discipline, comme encore du fait que les guerriers cherchent avant tout les honneurs.

Rôle de la charge à cheval et évitement des tirs

En cas de confrontation, course-poursuite ou affrontement : *charge des guerriers à cheval*. L'Indien qui charge à cheval cherche à éviter les tirs des ennemis par une gesticulation incessante et/ou en se couchant le long de sa monture (fig. 17), jusqu'à atteindre l'ennemi pour se battre au corps à corps.

Maximilien (1977 : 251) à qui il a été donné de voir (et de participer) à une bataille entre Indiens le 28 août 1833 auprès du fort Mc Kenzie (campement de Blackfoot attaqué par 600 Assiniboine et Cree, *ibid.* : 109-111) note : « s'exposer volontairement au feu de l'ennemi ne saurait être à leurs yeux de la bravoure mais une pure folie ». Il faut noter que cette forme de bravoure reste étonnante pour un homme du XIXème siècle (et le Prince Maximilien a guerroyé contre Napoléon) pour qui les hommes avancent en ligne sans se dissimuler aucunement sous le feu de l'ennemi.

Il résulte de ces techniques de charge à cheval que l'on vise le cavalier à la taille, comme étant l'endroit le plus probable où on peut l'atteindre (données similaires chez les Blackfoot et les Crow, Ewers 1955 : 199).

Préférence pour le combat pédestre ; faible utilisation de l'arc

Dans une charge à cheval, si l'ennemi est monté, l'attaque cherche à le faire tomber de cheval. Le combat se poursuit à pied.

Dans tous les cas, la suite du combat se fait en combats individuels. Cela a été très bien observé par le Père Mengarini qui assiste à une bataille entre les Blackfoot et les Flathead au printemps 1846 et qui écrit : « Une bataille indienne consiste en une multitude de combats singuliers » (cité par Ewers 1955 : 198).

La raison générale de ce fait vient de ce que l'Indien cherche avant tout les honneurs. Toute la question des armes, de leur utilisation et des formes de combat semble en effet être commandée par la quête des honneurs. Le plus grand honneur est presque dans toutes les tribus de toucher l'ennemi vivant (et armé), ou de lui prendre une arme ; toucher un ennemi abattu rapporte beaucoup moins de gloire ; abattre un ennemi d'une flèche, aucun, tout comme la chasse qui n'apporte aucun honneur.

C'est sans doute pourquoi les hommes qui partent en raid pour les chevaux n'emportent qu'arc et flèches, ou fusils, mais jamais de .bouclier, de lance ni de tomahawk, car dans ce type d'expédition le but est de prendre des chevaux, et non pas de compter des coups : le matériel militaire est, peut-on dire alors, d'efficacité pure. La lance, et surtout la lance courte (il n'y a que les couards pour utiliser une longue), est valorisée pour la bravoure qu'elle suppose ; la massue ou le tomahawk, pour la même raison ; le bouclier est très fortement valorisé comme objet – mais requiert une étude spécifique qui n'a pas été faite.

C'est sans doute encore pourquoi les hommes emportent systématiquement ces armes dans les expéditions pour la vengeance, dans lesquelles le but est la prise d'au moins un scalp, mais où chaque guerrier veut s'illustrer. Aussitôt qu'il le peut, il descend de cheval et cherche le combat singulier *parce que c'est seulement ainsi qu'il peut conquérir des honneurs*.

À un Piegan auquel Ewers demandait pourquoi les Indiens négligeaient tant les armes de jet dont l'efficacité est certaine, le Piegan répond : « Un homme se fait une renommée comme brave en tuant son ennemi en combat rapproché, là où tout le monde peut le voir » (Ewers 1955 : 199).

Maximilien (1977 : 111), à la suite de la bataille du 28 août 1833, constatant le peu de morts, y compris dans la poursuite qui s'ensuit, écrit : « Les Indiens avaient tiré au hasard, sinon les pertes auraient été beaucoup plus importantes de part et d'autre. »

Cette observation confirme le faible intérêt pour l'arc ou le fusil, du moins en tant qu'armes offensives.

Fortifications et surveillance

Fortifications

Le territoire de la nation n'est gardé en aucune façon, ce qui montre que les frontières sont franchies par les ennemis (et souvent en grand nombre) sans encombre. La question ne se pose que pour les campements ou villages.

Pas de fortification du camp chez les nomades.

Palissades défensives dans l'Ouest (Mandan, etc.), parmi ceux que l'on rattache aux Prairies et qui sont en village sédentaires. Ce n'est toutefois pas général : un village arikara vu par Maximilien en 1833 (1977 : 35, illustration de Bodmer), ne comporte aucune palissade.

Ces fortifications comportent des tours d'angles, attestées en archéologie, du XIVème siècle environ, avant la conquête.

La question des fortifications est un sujet spécialisé qui requiert une étude spécifique qui n'a pas été faite.

La question des sentinelles

Il est curieux que les camps ne soient gardés par aucune sentinelle. C'est une observation du Lt. James Bradley. Ewers (1955 : 207), qui cite cette opinion, la fait confirmer par deux Indiens Blackfoot qui disent que ni les Blood ni les Piegan ne postent de sentinelles nocturnes – Maximilien fait une observation similaire (je ne parviens pas à retrouver la page) qu'ils postent des sentinelles pour le parc des chevaux mais pas pour garder le camp. Ce défaut fondamental dans l'art militaire indien explique que les raids pour chevaux (où souvent un homme vole seul plusieurs chevaux dans un camp ennemi) soient si souvent couronnés de succès (Ewers dit que presque tous ces raids le sont) et que les camps puissent si souvent être attaqués par surprise, en général au petit matin.

Traitement du corps des ennemis morts

Mutilations diverses pratiquées sur le corps de l'ennemi, pendant ou après la bataille, sur des individus morts ou tombés (à l'exclusion du traitement des prisonniers) :

- scalp – universel ou presque en Amérique du Nord. La danse du scalp a lieu après chaque raid vengeur couronné de succès ; le scalp est donné aux femmes pour la danse. Nombreuses descriptions de cette danse ;
- d'une main, détachée, percée, ramenée au camp et utilisée dans la danse du scalp par celui qui tire vengeance : c'est une preuve que la vengeance est faite, chez les Blackfoot ; la main est ensuite jetée ou enterrée (Ewers 1955 : 207) ; amputation de la main d'un Assiniboine tué par les Minnitaree (ou Mandan), et conservée comme trophée (Maximilien 1977 : 194) ;
- corps mutilés et traînés au bout d'une corde chez les Crow (Lowie 1958 : 230) ;
- mutilation du corps par les Arikara, et lance laissée dans le cœur (Catlin 1992 : 145) ;
- les Tonkawa, exceptionnels en cela, sont cannibales, et odieux pour cette raison aux autres Indiens (divers peuples du Sud-Est pratiquaient le cannibalisme avant 1800 au moins : les Caddo et les Wichita) ; une source – toutes sont du XIXème siècle – indique qu'ils mangeaient seulement les pieds et les mains pour s'approprier « la vitesse à pied et la force dans les mains » (Newcomb 2001 : 962).

- en cas d'attaque du village, les femmes omaha, d'abord cachées dans des trous pour échapper aux flèches, en sortent lors du corps-à-corps et cherchent les corps des ennemis tombés pour les mutiler (Dorsey 1884a : 313) ;

- on apprend dans la hiérarchie des honneurs omaha que le 1er coup est celui qui a touché un ennemi, le 2ème celui qui a abattu l'ennemi (le reste indique que c'est au couteau), le 3ème celui qui a touché en second l'ennemi, le 4ème celui qui a touché l'ennemi en troisième [il arrive dans certaines tribus qu'ainsi les trois premiers à toucher l'ennemi soient récompensés d'un honneur, tandis que d'autres n'admettent que le premier], et le 5ème et dernier *celui qui en a coupé la tête* et l'a jetée au loin (Dorsey 1884a : 331). Cette information est particulièrement précieuse puisqu'elle est significative d'une coutume dont on ne trouve mention nulle part ailleurs (en particulier dans le récit des combats) : le corps des ennemis mis à mort subit la décollation (mais aucune précision sur le mode de décollation, l'arme utilisée, etc. dont j'imagine que c'est un couteau avec lame de fer) ;

- l'information générale fournie par Dorsey (1884a : 332) sur le traitement des ennemis blessés est beaucoup moins précise puisqu'on y apprend seulement que le corps des ennemis est « découpé en morceaux », alors qu'il est presque évident que la décollation est systématiquement pratiquée puisqu'elle apporte un honneur à celui qui la pratique. On y apprend néanmoins que les morceaux sont « jetés vers les ennemis qui battent en retraite [*retreating foes*] et crient de rage et de désespoir », ce qui semble vouloir dire qu'il ne s'agit pas d'une technique pour démoraliser l'adversaire, mais bien d'une façon de l'humilier ;

(Ces trois dernières informations sont issues des Omaha, une des tribus les mieux ethnographiées, avant 1900, c'est-à-dire pendant que le souvenir des guerres étaient encore vivace, et proviennent des meilleurs informateurs, dont La Flèche, également informateur principal de Miss Fletcher.)

- acharnement sur le cadavre d'un ennemi sur lequel on tire : cas de l'illustration présentée par Guilaine (dans *Le sentier*…, p. 119) * revoir le style en note fig. 18 de cadavres (à vrai dire seulement les squelettes) criblés de flèches (d'après l'information de Guilaine : un cas de squelette avec 150 projectiles, beaucoup avec 20) correspond à un acharnement sur un ennemi déjà mort – ou agonisant – visant à l'humiliation ou la torture, mais ne traduisant pas une technique de combat (pas une manière d'achever l'ennemi). Cas également de ce guerrier assiniboine tué lors du conflit avec les Blackfoot observé par Maximilien (1977 : 110) : c'est le seul cadavre laissé par l'ennemi, et les Blackfoot « étaient en train d'assouvir leur rage sur le cadavre. Les hommes déchargeaient leurs armes sur lui, les femmes et les enfants le frappaient de leurs massues, et le criblaient de pierres ; la fureur de ces dernières se déchaînaient tout particulièrement sur les parties intimes du mort. [Maximilien qui voulait récupérer le crâne dit qu'] on ne trouvait plus trace de la tête. [Lorsqu'un peu après les Blackfoot, armés par les Blancs, se lancent à la poursuite des Assiniboine] au passage, ils tiraient avec leur fusil ou leur arc sur les restes de l'Assiniboine abattu, percé de tant de flèches, brûlé de tant de poudre qu'il avait désormais perdu toute apparence humaine. »

Les informateurs Osages de Dorsey (1884b : 126) disent que, dans la grande expédition de vengeance, les morts ennemis sont laissés la tête tournée vers l'Est, c'est-à-dire vers les camps des Osages, la marche des guerriers osages quittant leur village étant dirigée vers l'Ouest. Des bannières sont plantées dans le corps des ennemis. On dit aussi que ces ennemis morts sont l'objet de deuil (« *they will mourn for the foe just as if he was a friend* »), à l'égal des morts osages – information qui nous paraît difficilement crédible.

Trophées

Le scalp est un trophée ; il est conservé. Il orne les lances, boucliers, vêtements, etc.

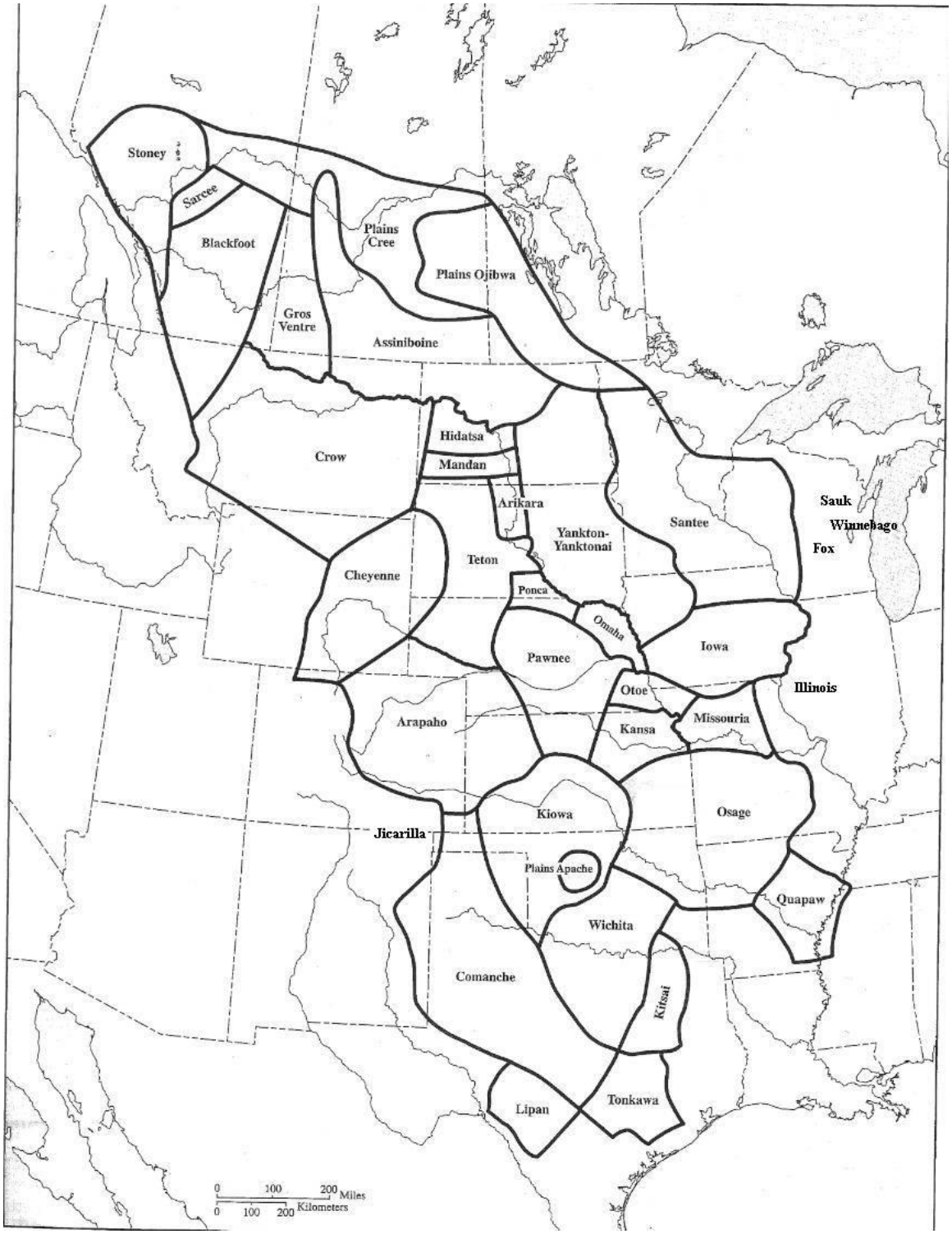
Iconographie

Iconographie importante, mais les dessins et peintures du XIXème siècle sont inspirés du dessin occidental. Sujet spécialisé qui requérerait une recherche approfondie.

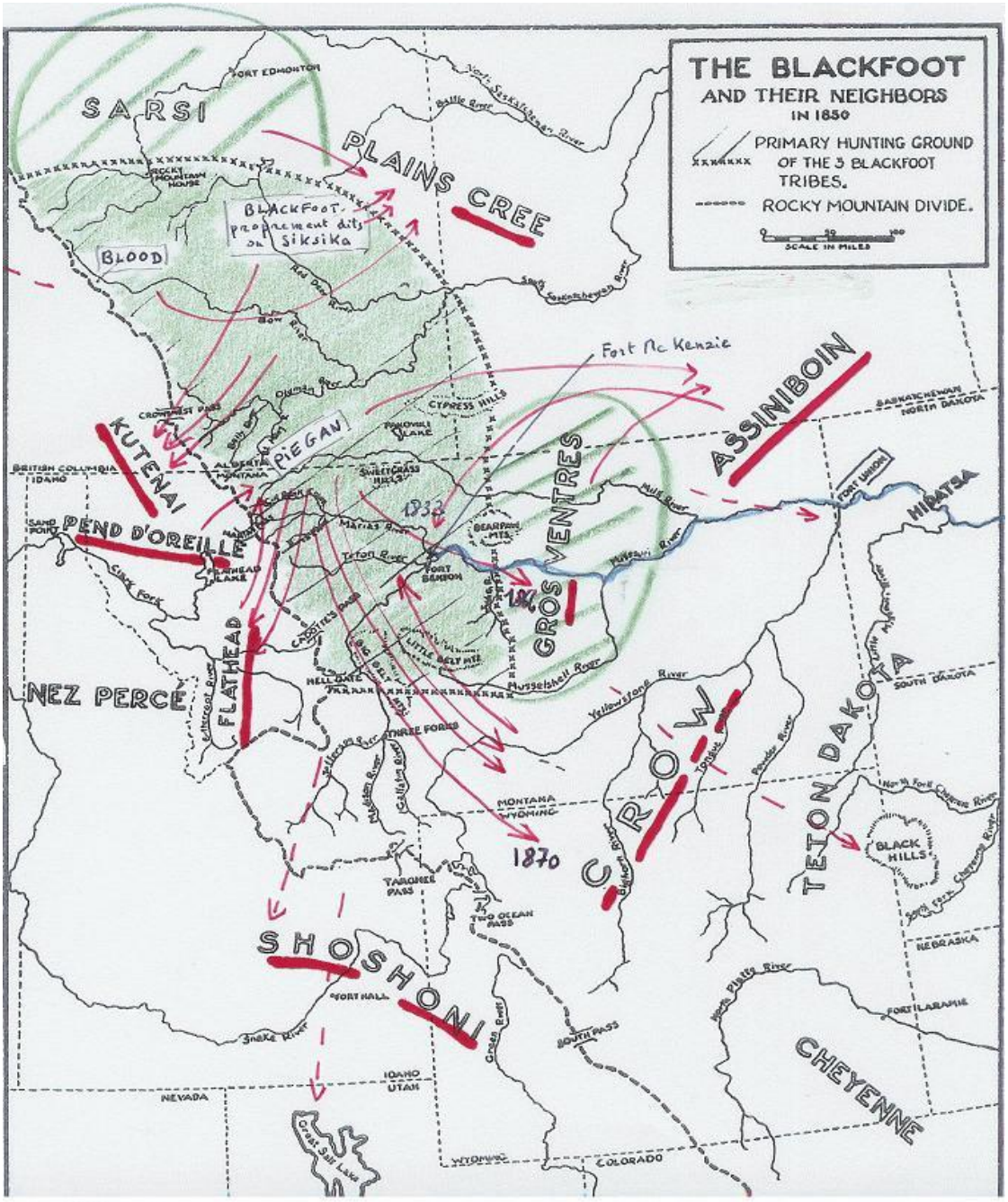
Sacrifice des prisonniers

Le sacrifice d'une vierge à l'Etoile du Matin est très connu chez les Pawnee. La fille est spécialement capturée à cet effet ; elle est mise à mort à coups de flèches. Ce trait sacrificiel est totalement exceptionnel dans les Plaines, et il n'y a pas d'autres exemples.

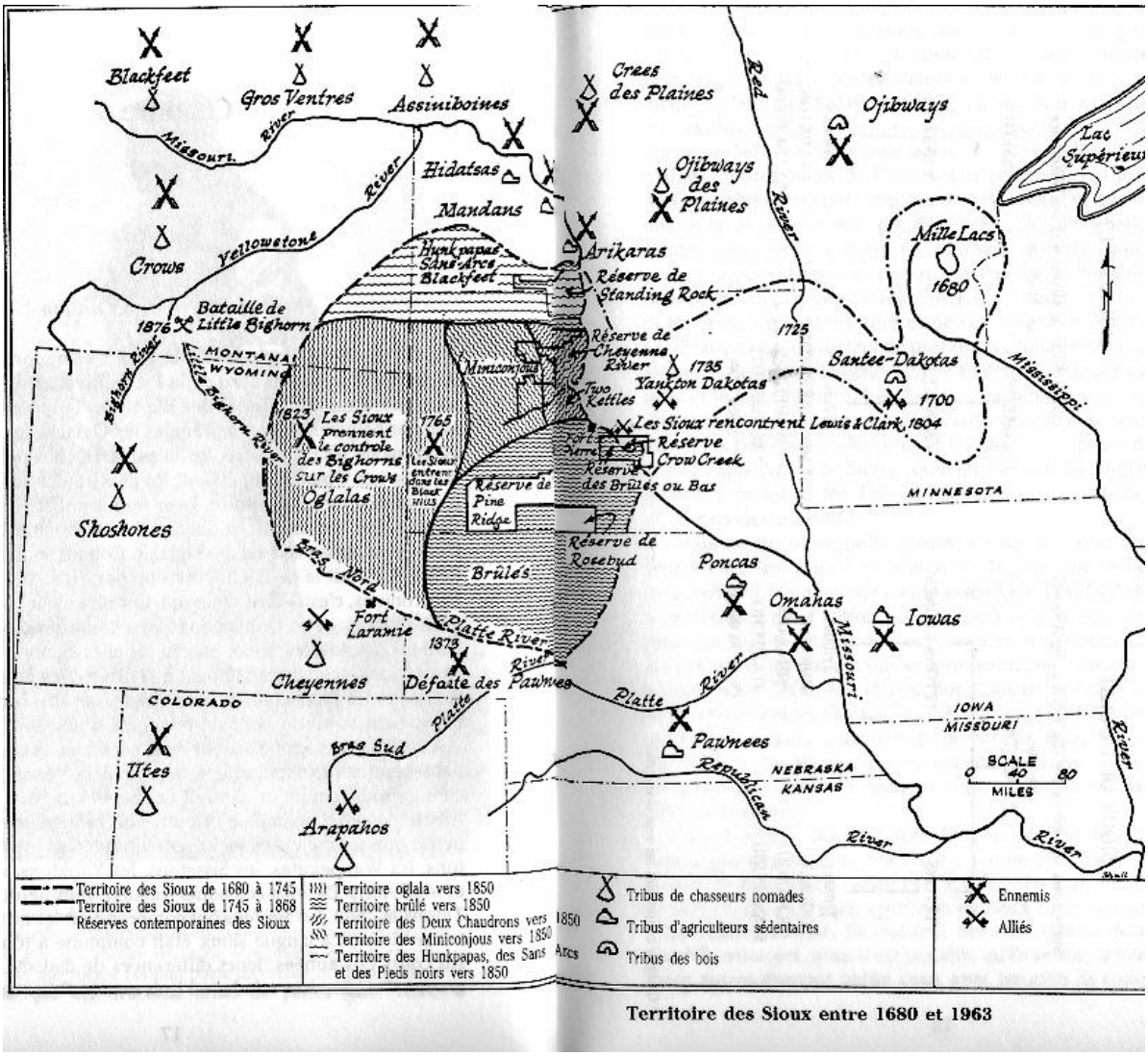
Cartes



Carte des Plaines



Carte pour situer les Blackfoot et leurs ennemis



Carte de l'expansion territoriale sioux

V. L'AIRE DE LA CALIFORNIE[160]

160 Bibliographie essentielle :

Barrett, S. A. 1908 *The ethno-geography of the Pomo and neighboring Indians*. Berkeley : University of California Press.

Kroeber, A. L. 1925 *Handbook of the Indians of California*. Washington : Bureau of American Ethnology, bulletin n° 78. [rééd. 1976, New York : Dover].

Classique et principale référence pour l'ensemble de l'aire ; mais le peuple le mieux documenté est de loin les Yurok. Contient maints récits de guerre : 50-52, 152, 157, etc.

Loeb, E. M. 1926 *Pomo folkways*. Berkeley : University of California Press.

Gifford, E. W. et A. L. Kroeber 1937 Culture element distributions : IV Pomo. *Anthropological Records* (Berkeley, University of California Press) : 117-254.

Gayton, A. H. 1948 *Yokuts and western Mono ethnography*. Berkeley : University of California Press.

Voegelin, E. W. 1942 Culture element distributions : XX northeast California. *Anthropological Records* (Berkeley, University of California Press) 7(2) : 47-251.

L'aire de la Californie est certainement une des plus mal documentées au point de vue de la guerre, mais une des plus intéressantes avec ce trait – unique apparemment en Amérique du Nord – que tous les dommages de guerre doivent être compensés, ce qui fait de la guerre une opération très peu profitable au vainqueur.

Le second grand intérêt de l'aire est qu'elle semble, grande exception dans l'ensemble américain, une aire fort pacifique, peu portée à la guerre, sans (ou presque) guerre de capture, ni tortures, etc. Pour les Yokuts, il existe une habitude de fuite et « l'impression générale est qu'ils recouraient à cette habitude plutôt que de se battre » (Wallace 1978 : 567).

Kroeber (1925 : 843) résume bien les choses en disant que « la guerre dans l'ensemble de la Californie était entreprise seulement à titre de vengeance [j'aimerais mieux dire ici : réparation, réparation d'un tort subi], jamais pour piller ni pour acquérir des honneurs. »

Nous avons retenu ici trois ensembles :

1. la Californie du nord-ouest, Yurok, Tolowa, etc.
2. la Californie centrale nord, dont les mieux documentés sont les Pomo ;
3. la Californie centrale sud, Yokuts, etc. pour laquelle nous n'avons au mieux que des bribes d'information.

Les Chumash et les peuples shoshones des déserts du sud sont encore moins bien documentés, et nous les avons laissés de côté.

Nous avons laissé de côté les Yuman et autres tribus du Colorado qui, à tous points de vue, présentent un profil tout différent, avec une accentuation sur la guerre qui rappelle les Plaines, en tous points très différents du reste de l'aire de la Californie à laquelle ils ne sont rattachés que de façon arbitraire.

Caractéristiques générales de la société

Chasseurs-cueilleurs stockeurs typiques : glands ou glands et saumon, nourriture de base. Vie sédentaire en villages.

La Californie indienne est, de toute l'Amérique du Nord, l'aire où la monnaie (en coquillages travaillés de façon extrêmement élaborée et enfilés en longs rouleaux), les tarifications monétaires et la poursuite, sinon l'obsession, de la richesse sont les plus développés : on paye pour tout, pour obtenir une épouse, bien sûr, mais aussi pour avoir

---

Meyer, C. 1971 The Yurok of Trinidad Bay, 1851. *In* Heizer, R.F. & M.A. Whipple (éds.) 1971 *The California Indians : A source book*. Berkeley : University of California Press.

Bean, L. J. et D. Theodoratus 1978 Western Pomo and northwestern Pomo. *In* Sturtevant, W.C. (general ed.), Heizer, R. F. (éd. pour le vol. 8) *Handbook of North American Indians*, vol. 8 : *California*. Washington : Smithsonian Institution.

Wallace, W. J. 1978 Northern valley Yokuts. *In* Sturtevant, W.C. (general ed.), Heizer, R. F. (éd. pour le vol. 8) *Handbook of North American Indians*, vol. 8 : *California*. Washington : Smithsonian Institution.

McCorkle, Th. 1978 Intergroup conflict. *In* Sturtevant, W.C. (general ed.), Heizer, R. F. (éd. pour le vol. 8) *Handbook of North American Indians*, vol. 8 : *California*. Washington : Smithsonian Institution.

Bonne présentation synthétique des données, en particulier données chiffrées.

malencontreusement chanté à proximité d'une maison en deuil, et en raison d'un système de tabous et d'amendes particulièrement sophistiqué.

Le niveau politique reste très difficile à apprécier : il existe des fonctions de chefs de village, ou même de chefs d'un groupe déterminé de villages qui forment une unité. Ces chefs de village sont régulièrement choisis pour leur fortune. Ils organisent (et probablement financent) les fêtes, tout comme ils financent la paix en dédommageant les victimes.

Appréciation générale sur les sources :

Vu qu'après la ruée vers l'or des années 1840, la vie indienne cesse assez vite, toutes nos sources peuvent être considérées comme de l'anthropologie de sauvetage.

Types des guerres et des conflits armés

Deux types d'engagements :

- le raid sur un village ou un groupe de voyageurs,
- la bataille rangée (on peut demander plusieurs jours pour la préparation de la bataille, Gayton (1948 : 10).

Recrutement

Pas de données sur le recrutement.

La question des chefs de guerre

On admet en général que le chef (chef de village) conduit la guerre. Gayton (1948 : 10) nous paraît être plus dans le vrai quand il dit "il n'y avait pas de chef de guerre, et un chef ordinaire ne jouait aucun rôle particulier dans les batailles [à noter une exception dans le long récit qui suit]. Tout brave […] pouvait conduire une expédition ».

La question des causes

1° Causes subjectives : motivations et finalités invoquées dans le discours des belligérants

Attaques, viols, homicides, compensations non payées, animosité contre un chamane, accusation d'empoisonnement, etc.

Nous ne savons pas toujours la cause invoquée : dans le cas de la guerre racontée par Kroeber entre Yurok et Hupa, on ne sait pas la cause première de la dispute qui a fait un tué et déclenché la guerre.

La dispute à propos d'un territoire est une cause reconnue. Pour 23 cas de conflits connus concernant le centre nord (Pomo, Wappo et voisins), 2/3 à 3/4 sont dus à des querelles sur des droits de chasse, de pêche, de cueillette (glands), de récolte du sel, ou font suite à des vols de denrées entreposées ou de pièges (McCorkle 1978 : 697) ; pour le même groupe, il faut encore compter le massacre de femmes qui se sont aventurées au-delà de leur terrain de cueillette.

2° Causes objectives

Il est clair que dans maints cas, les raids répétés conduisent à l'évacuation d'un village que le groupe vainqueur vient progressivement occuper ; en même temps, il occupe des sites de pêche favorables abandonnés par les vaincus.

Mais il n'y a pas de politique d'extension, d'annexion, ni même de migration.

Les causes générales des guerres, qui ne sont que des petites guerres, paraissent similaires à celles que l'on pourrait appeler des querelles de voisinage dans nos sociétés.

Modalités formelles de cessation des hostilités

Réparations et dommages de guerre

I. Nord-Ouest

Pour les Yurok :

« Lorsque l'on arrivait à un accord pour mettre fin aux hostilités, la base exclusive de cet accord était la suivante : tous les dommages donnaient lieu à indemnités. Pour chaque homme tué ou blessé, on payait selon son rang, toutes les femmes et tous les enfants capturés étaient rendus, on payait aussi pour les maisons brûlées et les biens dont on s'était emparé étaient retournés. Il semble que chacune des parties payait effectivement à l'autre l'ensemble de ce qu'elle lui devait [et il n'y avait pas de compensation dans les comptes...] De toutes façons, c'était le vainqueur qui avait la charge financière la plus lourde. [...] Le *vae victis*[161] de la civilisation pourrait bien avoir été remplacé chez les Yurok, au moins au sens financier, par le dicton : "Malheur aux vainqueurs" ». (Kroeber 1925 : 49).

Dans les récits qui suivent, chaque fois, il y a paiement ; on sait même dans le second cas le nombre de morts de chaque côté, la différence déterminant la somme à payer. À noter ce récit qui relate une guerre (longtemps avant l'arrivée des Américains) soutenue par un village du nom d'Opyuweg contre les Wiyot (une tribu adjacente) ; ceux-ci attaquèrent et tuèrent un grand nombre de Yurok d'Opyuweg, mais Opyuweg ne put jamais égaliser les scores (le nombre de tués de chaque côté) tellement les Wiyot étaient nombreux ; en conséquence, lors de la paix, Opyuweg reçut des richesses importantes (*ibid*. : 52).

Les Yurok ont une danse de guerre qui se danse avant la bataille : on y exhibe les rouleaux de perles de coquillages qui seront donnés pour la paix. Le phénomène n'est pas unique puisque le chef de guerre iroquois exhibe pareillement les wampums avec lesquels il compensera la mort de ses hommes. Mais, dans le cas yurok, c'est la mort des ennemis que l'on pense à compenser avant même d'en avoir tués. On met ces monnaies « à cuire » dans des paniers pour que, quand l'ennemi les recevra pour dédommager ses morts, il ne pense plus à se venger, c'est-à-dire à reprendre la guerre : la cuisson de la monnaie est une petite magie qui fera que sa colère retombera sur lui (*ibid*. : 50).

Information très intéressante pour les Yurok qui payent les familles en deuil chaque fois qu'ils passent en bateau, font une fête au village, ou prononcent le nom des défunts (parce que ces actes passent pour un manque de respect dû aux endeuillés) : ceci ne s'applique pas aux morts de mort violente, parce que dans ce cas (ce qu'ils disent) les familles ont déjà été payées ou seront payées par les responsables de la mort (Kroeber 1925 : 37).

Chez les Tolowa (Kroeber 1925 : 133) l'homme le plus riche était le *leader*, le *leader* de guerre (et le chef de village) parce que (entre autres) « il pouvait, avec sa fortune, terminer les hostilités en payant pour tous ceux qui avaient été tués par ses guerriers ».

[161] "Malheur aux vaincus", selon la formule attribuée aux Gaulois lors de la prise de Rome.

II. Centre nord

Sur les Pomo, voir Barrett (1908 : 16), Kroeber (1925 : 252), Gifford et Kroeber (1937 : 198) ; Bean et Theodoratus (1978 : 298). L'ethnographie la plus substantielle est sans aucun doute celle de Loeb (1926 : 203-4) qui a décrit en détail ces transactions financières pour les Pomo. Il appartient en principe aux vainqueurs de prendre l'initiative des pourparlers de paix. Ils rassemblent un certain nombre de "wampum" (terme désignant la monnaie chez les Iroquois mais employé de façon générique par les Blancs pour toutes les richesses analogues des Indiens) et envoient un messager muni de ces biens, pour les offrir et exprimer ses regrets pour tout ce qui s'est passé. Si ces cadeaux sont refusés, cela signifie que l'autre partie entend poursuivre la guerre. Mais si elle désire la paix, elle renverra quelques jours après un montant égal de biens. Puis, ils se plaignent de tout ce qu'ils ont subi. Les vainqueurs, alors, renvoient à nouveau un messager avec une nouvelle quantité de monnaie et les vaincus la renverront à nouveau, mais en en gardant cette fois une partie, 30 ou 40% environ : c'est cette partie qui représente la compensation effective et que les vainqueurs insistent pour qu'ils la gardent, disant : "Cela compensera pour vos morts". Tout ceci est parfaitement dans la ligne de ce que nous connaissons des sociétés primitives, qui aiment à parader et à faire aller et venir des biens un grand nombre de fois, en grande quantité, là où nos banques modernes se seraient contentées d'apurer les comptes et n'auraient fait figurer que ce qui correspond aux 30 ou 40%.

Il est très clair dans cette description que les biens reçus sont destinés aux parents des morts, puisque dans le 4ème mouvement entre les deux parties, lorsque les vaincus (et endeuillés) renvoient les cadeaux, le chef en prend la moitié environ et les accrochent au cou des endeuillés : « Ceci est un vrai cadeau qui doit être brûlé avec le défunt » (allusion au fait que l'on brûle énormément de biens lors de la cérémonie funéraire).

Les récits ultérieurs (*ibid.* : 205-211) de guerres chez les Pomo (entre Pomo) mentionnent chaque fois la paix obtenue par « échange de cadeaux ».

III. Centre sud

Il ne semble pas qu'il en aille de même chez les Yokuts, où il y a tout au plus échanges de cadeaux, distribution de cadeaux par les chefs, pour faire la paix mais apparemment sans que les biens reçus aient valeur de compensation pour les endeuillés (McCorkle 1978 : 698), du moins en va-t-il ainsi dans le récit rapporté par Gayton (1948 : 11).

Note sur la relativité de l'application du principe

Une question – difficile – subsiste dans ces données : ce système de compensation vaut-il pour toutes les guerres ou seulement pour celles internes à la tribu ? Rien ne le donne à penser (et d'autant que la tribu n'est pas une entité politique), mais il est clair que ces compensations ne sont pas universelles : lorsque certains villages s'en vont razzier des populations lointaines, ils ne s'embarrassent guère de compenser. Les notes de Voegelin (1942 : note 2990) le montrent bien pour les Klamath (peuple beaucoup plus guerrier que les Californiens, à l'Est) : « Nourriture et pillage étaient ce que l'on voulait dans une expédition de guerre ; certainement, on ne s'embarrassait guère de compenser les tués ». Pourtant le principe de compensation est admis de façon générale chez les Klamath : mais il en va comme du wergeld ailleurs, pour des populations lointaines, on ne l'applique pas. Il existe aussi des variations : les Yurok, aux dires de Kroeber, compensaient tous les dommages, y compris matériels, et rendaient les captifs ; pour d'autres populations, on gardait les captifs, quitte à compenser, et on ne versait rien

pour les dégâts matériels. Les Shasta compensaient pour les captifs, mais pas pour les tués (*ibid*. : 2958).

Éthique et codes de guerre

Torture des prisonniers exceptionnelle (Maidu et, tout au Sud, Gabrielino).

Difficile de dire en l'état de nos données s'il existait un code de la guerre.

Ampleur des conflits

Nombre d'hommes mis en jeu

En Californie, la tribu n'est jamais un ensemble politique.

Guerres et/ou *feuds* – qui, de l'avis de tous les observateurs – se différencient mal, sont toujours entre des familles, des familles renforcées on ne sait pas sur quelle base, qui sont de villages différents, mais peuvent être de la même tribu.

Dans la guerre, probablement en 1830 ou 1840, avant l'arrivée des Américains, un meurtre initial perpétué par des Hupa sur une femme yurok lors de la visite chez eux (une épouse est d'origine hupa) déclenche une expédition de 84 membres, incluant 3 femmes pour faire la cuisine (Kroeber 1925 : 50). La population yurok, dispersée en villages sur le Klamath et le long de la côte Pacifique, est estimée à 2500 âmes vers 1850 par Kroeber (*ibid*. : 17). Évidemment les Yurok auraient pu aligner 10 fois plus d'hommes, comme Kroeber le remarque. Mais le petit bataillon suffit : après trois nuits de marche, ils attaquent le village hupa et le mettent en feu. Environ 6 mois après, une expédition hupa, forte d'une centaine d'hommes rend la pareille aux Yurok dont ils brûlent le village dont venaient les attaquants. Comme le remarque Kroeber, le fait que dans les deux cas, Hupa ou Yurok, chaque partie retourne sans difficulté, en canoë sur la seule rivière navigable, chez eux montre l'absence de « sentiment national » : ces guerres sont comme des vendettas, des affaires privées dont les tiers ne se mêlent pas.

Dans aucun des cas, nous ne savons le nombre de morts, mais les hommes mobilisés sont à peu près au nombre de ceux d'un village entier – ce qui n'est pas peu.

Nombre de morts

Les raids font quand même un certain nombre de morts, de 2 à 13, d'après la revue faite par McCorkle (1978 : 696) pour 13 conflits répertoriés chez les Yurok. Un des informateurs yurok de Kroeber (1925 : 51) faisait cette remarque intéressante que les embuscades et les attaques surprises faisaient certainement plus de morts que les batailles rangées au cours desquelles il n'y avait en général pas de morts. McCorkle (1978 : 697) présente la même idée à propos des Pomo et des Wappo : les attaques par surprise font jusqu'à 25 morts, ou même 50, tandis que la plupart des batailles ne font aucun mort, et 10 dans les sources est le maximum.

Stratégie – déroulement des opérations militaires

Brève note sur les armes

L'arme par excellence est l'arc. La massue (ou bâton de jet), courante au sud, est quasiment absente de tout le centre.

Les armures sont notoires (fig. 19 et 20), ce qui inscrit bien les Californiens dans l'ensemble nord-américain puisque ces armures se retrouvent dans les temps historiques dans toute la Côte nord-ouest et, au moins au début du contact, chez les Indiens des Plaines et chez les Iroquois.

Tout cet armement est adapté à des engagements brefs de type bataille avec deux rangs qui se font face.

Mais l'usage de l'armure n'est pas général, comme le montrent des illustrations anciennes (fig. 21).

Déroulement des opérations

Pas de données.

Traitement du corps des ennemis morts

« En règle générale, les hommes qui peuvent être pris pendant le combat sont tués et décapités sur place » (Kroeber 1925 : 843).

Trophées

Presque toujours, la tête est rapportée ; à noter ce récit d'une guerre entre Kato et Yuki où chaque phase semble rythmée par la prise d'une tête ; il existe aussi une danse de la tête, qui semble remplacer la fameuse danse du scalp (Kroeber 1925 : 157).

Il arrive qu'elle soit décharnée et que l'on ne rapporte que la peau, faisant une sorte de trophée très différent du scalp connu à l'Est et qui est souvent de la taille d'une pièce de monnaie : en Californie, la peau est prélevée jusqu'aux yeux et au nez, et inclut les oreilles (*ibid*. : 844). À noter également l'écorchement – surtout pour les chamanes haïs – de tout le corps ; et prélèvement de la tête, et corps empalé (Gayton 1948 : 9). Scalp pratiqué (en tout cas tout au sud, par les Yuman) mais pas au Nord-Ouest, chez les Yurok, ni Tolowa, etc., ni apparemment chez les Yokuts, Maidu, Pomo, selon Kroeber. Carl Meyer, voyageur allemand du milieu du XIXème siècle, relate pourtant le cas d'un homme tué, scalpé et mutilé chez les Yurok, ce qui donnera lieu à une expédition de vengeance (Meyer 1971 : 267).

Il n'est pas évident que le scalp ou les têtes soient des trophées valorisés ni conservés comme tels comme preuve de la bravoure ou du haut fait de celui qui l'a pris.

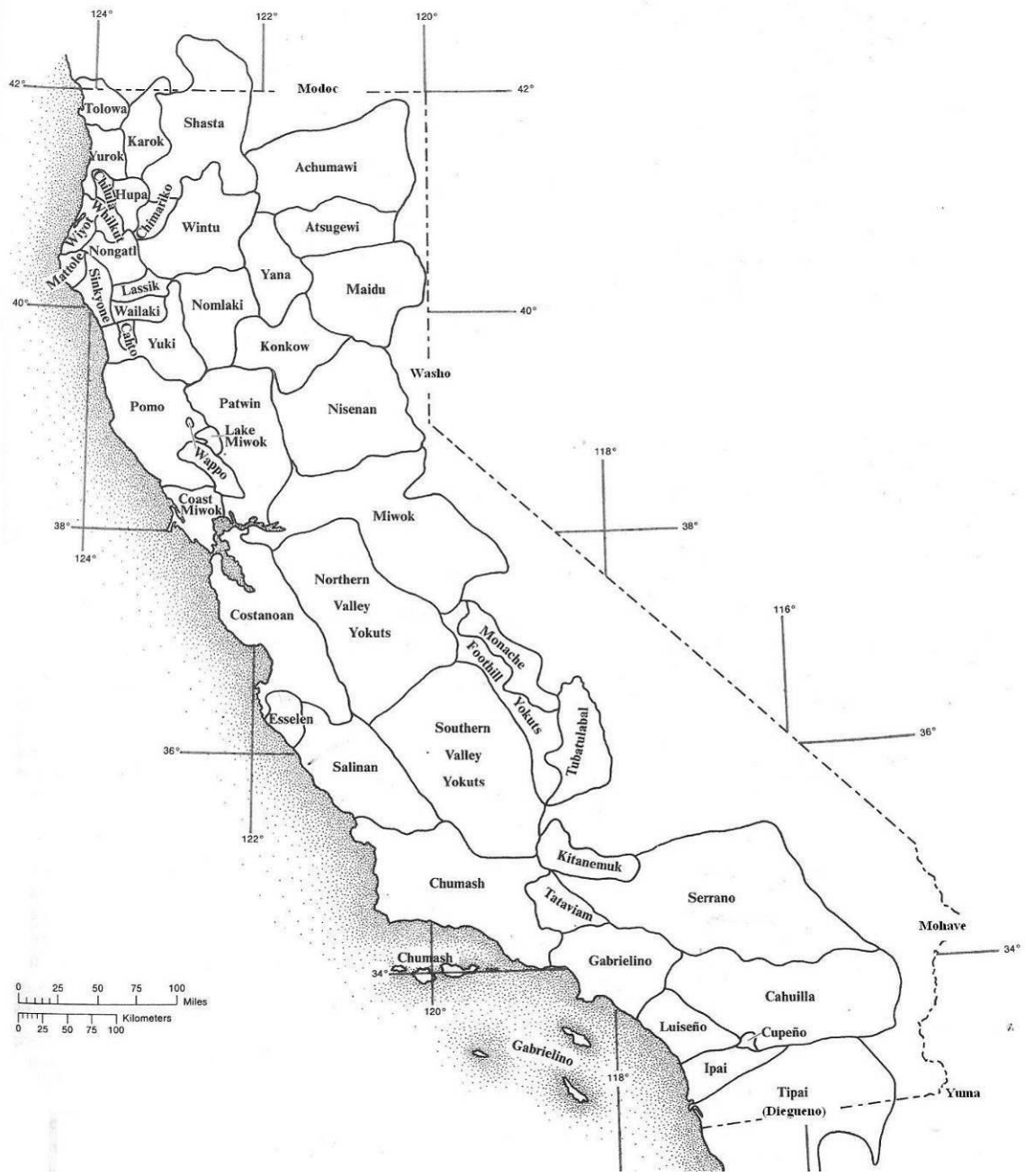
Iconographie

Pas d'iconographie.

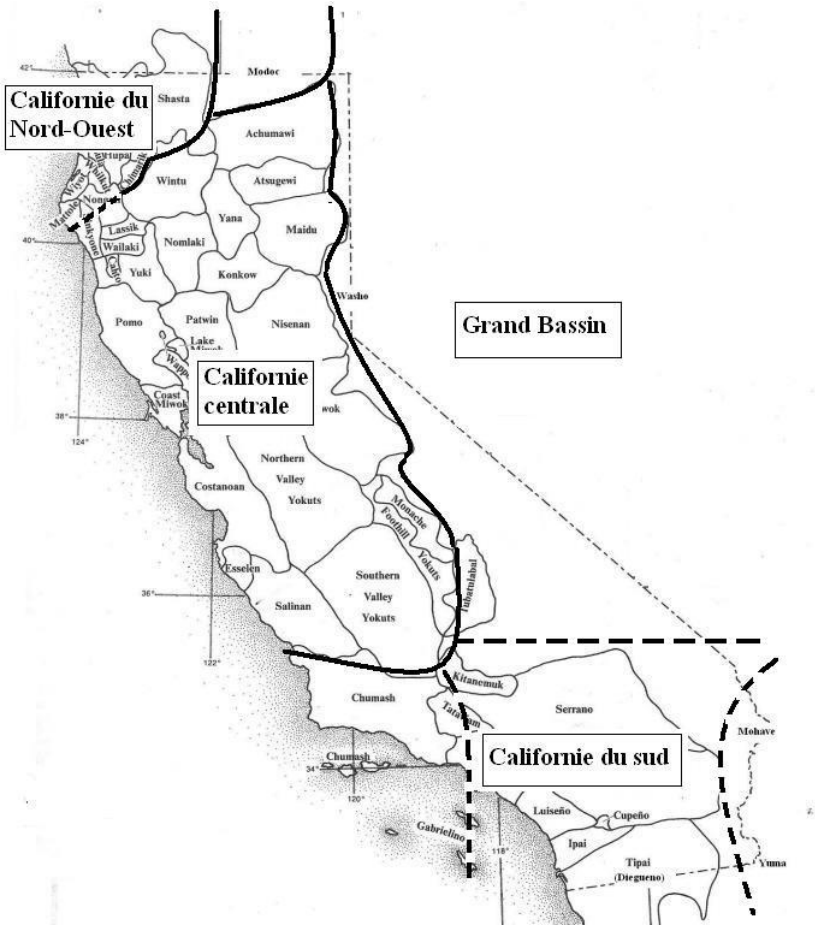
Sacrifice des prisonniers

Inexistant, comme de façon générale le sacrifice.

Cartes



La Californie selon le *Handbook of North American Indians*.



Subdivisions de la Californie d'après Kroeber 1925 : 898 *sq*. ; nous avons ajouté des subdivisions dans le sud californien entre les Chumash, peuple dont la critique moderne a montré la forte organisation politique, les peuples shoshones de l'intérieur désertique qui ne se distinguent que peu de ceux du Grand Bassin, si ce n'est par l'importance du stockage des graines de mesquite, et les peuples de langue yuman, bien différents par leur caractère guerrier et l'agriculture de décrue qu'ils pratiquent dans la vallée du Colorado.

Chap. 9 - TYPOLOGIE GENERALE DES GUERRES

DEFINITION DE LA GUERRE

Qu'une bataille, une campagne, un raid ou une expédition ne fait pas une guerre

L'anthropologie confond presque toujours guerre et engagement militaire (ou armé). Certains se demandent par exemple par quels traits distinguer le raid de la guerre ; et nombreux sont ceux qui croient bon de signaler que la bataille rangée fait ou ne fait pas partie des formes de guerres primitives. Or ce ne sont pas choses de même niveau comme suffit à le rappeler notre proverbe : « perdre une bataille n'est pas perdre la guerre. »

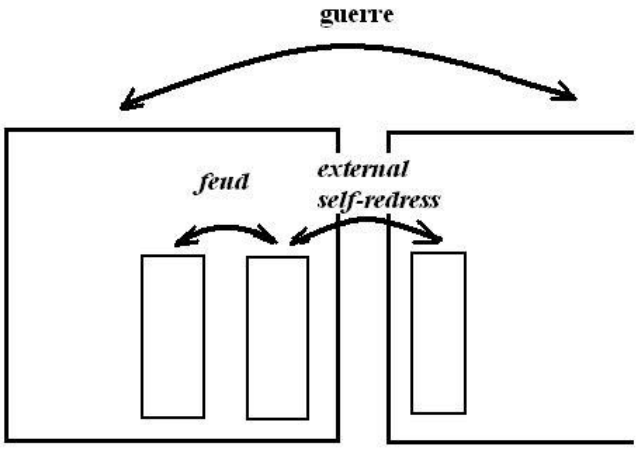
Une guerre est normalement une suite d'engagements (ou d'opérations) ; et la guerre est un état, l'état de belligérance, qui se traduit par des affrontements ou même par une absence temporaire d'affrontement (« la drôle de guerre »). C'est peut-être la lecture hâtive de la définition liminale de la guerre par Clausewitz – « acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté » – qui donne l'impression que la guerre pourrait consister en un acte unique ; mais Clausewitz développe ensuite l'idée que la guerre n'est jamais un « acte isolé », et la distinction entre guerre et engagement est tellement évidente que Clausewitz peut définir la stratégie comme l'usage des engagements aux fins de la guerre tandis que la tactique est l'usage des forces armées.

Critique de quelques définitions usuelles de la guerre

Que l'on s'exprime en termes traditionnels d'États ou en termes plus choisis de *polities*, il est classique en histoire, droit ou sociologie de définir la guerre comme un conflit armé entre unités politiques. Cela permet assurément de laisser de côté l'activité des brigands de grand chemin et la vendetta corse. Malinowski s'est lui-même fait l'avocat de cette thèse en 1941 : la guerre est un « conflit armé entre deux unités politiquement indépendantes » (Malinowski 1941 : 523), définition qui exclut la chasse aux têtes parce que « dénuée de toute pertinence politique », tout comme « les expéditions de pillage organisées » (*ibid*. : 538, 541). C'est cette même thèse qui est présentée plus récemment par Descola et Izard (1991 : 313).

La position de Pospisil (1971 : 6), que nous considérons comme émanant d'un des plus éminents représentants de l'anthropologie du droit, revient, en dépit d'une formulation différente, au même. Notant, à la suite de plusieurs, que le *feud* n'a lieu qu'entre groupes « *intimate* » et cherchant à préciser la nature de cette relation (« *related groups* »), Pospisil en vient à affirmer que deux groupes en vendetta sont « au moins à un certain degré » membres d'un ensemble plus large qui est « politiquement organisé », ce par quoi il réfère à des intermédiaires informels, des arbitres, etc. Il y a là à notre avis une erreur fondamentale : les groupes qui font vendetta ne font pas partie d'un même ensemble politique (c'est la même chose de dire que les « arbitres », comme les chefs à peau de léopard des Nuer, n'ont pas de pouvoir de contrainte), au contraire, ils disposent de leur violence – et c'est la raison pour laquelle les États chercheront à limiter la vendetta. En tout cas, cette définition purement interne (à un ensemble politique organisé) du *feud* permet de l'opposer à la guerre, vue comme conflit externe entre les

mêmes ensembles les mettant en jeu dans leur globalité, mais conduit également à appeler différemment – par l'expression « *self-redress* » ou *retaliation* – un conflit entre groupes n'appartenant pas au même ensemble politique :



Une telle opposition paraît bien arbitraire, tellement il est clair que les vendettas, représailles, razzias sont souvent conduites dans les mêmes formes au sein du même peuple, ou à l'extérieur. Quoi qu'il en soit, on le voit, à quelques détails près, la définition de la guerre par Pospisil revient à la définition classique d'un conflit entre unités politiques différentes.

Quelles que soient leurs formes, ces thèses rencontrent deux objections décisives. La première vient de la difficulté de définir l'unité politique dans d'assez nombreuses sociétés sans État : la question n'a presque aucun sens en Australie (doit-on considérer comme communauté politique le seul groupe local auquel appartient le *headman* ou une communauté plus vaste sur laquelle il a incontestablement autorité, par exemple dans le cadre des cérémonies sacrées ?) et, en ce qui concerne les sociétés lignagères africaines, la multiplication des niveaux de segmentation possible rend pour le moins délicate la question de la définition de l'unité pertinente. La seconde vient de ce que l'on reconnaît comme « guerre » les conflits internes à une même unité politique : les guerres civiles. On pourrait d'ailleurs tirer un argument similaire du fait que tout le monde parle de « guerres féodales » alors même que beaucoup soutiennent qu'il n'existe plus d'État pendant la période féodale : ces « guerres féodales » ne sont pas entre royaumes ni même toujours entre duchés ou comtés, c'est-à-dire pas toujours entre seigneuries banales. Nous appelons donc « guerres » des conflits qui opposent parfois des ensembles plus larges que les ensembles politiques (dans tous les cas d'alliances), parfois des ensembles moins larges.

Le lecteur n'aura pas manqué de remarquer que Malinowski, dans sa définition de la guerre, recourt à deux critères différents : le fait que le conflit soit entre unités politiques, la finalité proprement politique du conflit. Le second critère – très différent du premier – peut paraître plus logique, mais il ne rend pas compte de ce que nous parlons de « guerres de l'opium » pour des entreprises militaires dont la finalité est purement commerciale. Mobiliser autrement le politique pour définir la guerre, par exemple en soutenant que la guerre aurait une dimension politique (ce que n'aurait pas la vendetta), conduit à une autre impasse car qu'est-ce que la revendication de légitimité de la vendetta par un peuple sinon une affirmation politique, l'affirmation de sa souveraineté, de ce que c'est une société non étatique ou une société qui refuse l'État ?

D'autres définitions ont été proposées (Black-Michaud 1975, Boehm 1984) pour opposer guerre et vendetta pour la raison que la dernière référerait seule à un code coutumier reconnu par les deux parties, qu'elle mettrait en jeu des adversaires qui se connaissent, etc. Toutes ces tentatives nous paraissent beaucoup trop restrictives car la guerre prend des formes multiples, elle implique généralement la reconnaissance de codes de guerre qui, pour n'être pas ceux de la vendetta, n'en existent pas moins, et elle a souvent lieu entre communautés qui se connaissent et qui sont liées entre elles par une haine séculaire pas trop différente de celle qui oppose les familles dans la vendetta (c'est le cas des Français et des Allemands de 1870 à 1939).

Les notions d'organisation ou d'institutionnalisation sont inutiles, tellement il est clair que les différentes vendettas que l'on rencontre dans le monde sont organisées (l'expédition australienne recourant à la sorcellerie *kurdaicha* l'est au plus haut point) et constituent à proprement parler des institutions. Quant aux guerres, elles ne sont pas toutes institutionnalisées : ne le sont pas les guerres civiles.

Définition

Dans l'emploi courant qui en est fait, le terme « guerre » s'applique à un conflit armé d'une certaine ampleur. La vendetta corse n'est pas une guerre parce qu'elle ne met en jeu que deux familles. Et la « guerre des polices », qui n'est qu'une métaphore, pas plus que la « guerre des gangs », qui, elle, fait de nombreux morts, ne sont pas des guerres parce qu'elles n'engagent qu'un nombre limité de gens. Un nombre limité de gens *eu égard à la taille de nos États nationaux*, Napoléon entrant en Russie avec un million d'hommes, la mobilisation en France entre 1914 et 1918 concernant 8 millions d'hommes, sans commune mesure avec un règlement de comptes entre bandes. Mais qu'une expédition armée parmi les Aborigènes australiens compte 200 hommes, ou même une douzaine, *eu égard à la taille du groupe local* – conventionnellement estimé à une quarantaine d'individus –, on ne peut dire qu'il s'agit d'un nombre limité de gens. L'ampleur d'un conflit armé doit être jugée *de façon relative*, relativement à la taille de tous les groupes possibles qu'une société ou un type de société est capable de mettre en œuvre. Une guerre est un état conflictuel qui, compte tenu de l'état de la société, a une certaine ampleur. Dans aucune société, un meurtre n'est une guerre. Mais si, dans nos sociétés, la guerre implique des millions parce que nos sociétés sont organisées en États qui comptent des millions, en Australie où le groupe de base est de 40, femmes et enfants compris, un conflit qui engage 10 hommes doit déjà être appelé guerre. Cette appréciation vaut tout autant si nous prenons comme référence la taille moyenne de la tribu (500 personnes) ou la démographie (le peuplement global de l'Australie étant très grossièrement estimé à 500 000 habitants au moment de la colonisation).

En conclusion, *nous appellerons « guerre » tout conflit armé d'une certaine ampleur, parce qu'il implique chez chacun des belligérants une assez large communauté, compte-tenu de leur démographie, de leur type d'organisation sociale et de l'état de leurs sociétés.*

On prendra garde de distinguer entre la communauté impliquée dans la guerre (les femmes à l'industrie d'armement, les civils massacrés) et les hommes mobilisés au titre de combattants. On distinguera également entre l'engagement proprement militaire (35 000 hommes dans l'expédition d'Alger, ce qui n'était pas peu, mais n'était en tout cas qu'une petite partie de l'armée française), toujours partiel, et l'engagement politique (c'est au nom de la Nation française que se fait l'expédition d'Alger), qui engage totalement.

La définition que nous venons de donner n'est pas sans analogie avec celle de la communauté politique : même référence à la taille des communautés, identité évidente entre le pouvoir de contraindre et la capacité à soutenir une lutte armée. Toute communauté politique a – par définition – capacité de faire la guerre (c'est ce qui assure sa souveraineté par rapport à l'extérieur, donc son indépendance). Mais la réciproque n'est pas juste : toutes les communautés qui font la guerre ne sont pas des communautés politiques. Ce sont, pour les guerres civiles, soit des partis, des ligues, des fronts, provisoires et temporaires, stables seulement dans le court terme. Ou ce sont, pour les grandes guerres, des alliances tout aussi temporaires entre États ou entre bandes comme en Australie aborigène qui rassemblent 200 hommes un jour, et se débandent le lendemain du premier affrontement. La différence entre le politique et la guerre vient de ce que la communauté politique est définie (au moins au sens strict) au superlatif (comme la plus vaste parmi toutes celles qui ont le pouvoir de contraindre ou de ne pas être contraint) tandis que la communauté guerrière ne l'est que de façon plus fluctuante (en deçà ou au-delà de la communauté politique).

FORMES DE GUERRE

Des classifications possibles [non rédigé]

Une histoire des armes et des fortifications relève de l'histoire des techniques. Les techniques forment des complexes, concept fort qui permet déjà de mettre un peu d'ordre. Les Mayas comme les hommes de Louis XIV se battent avec des chamarrures et des tuniques bariolées : c'est que les armes de jet ne sont pas excessivement performantes. À l'heure actuelle, on porte des tenues de camouflage : c'est qu'elles ont aujourd'hui très performantes (à la fois dans la rapidité du chargement et la précision du tir – « Messieurs les Anglais tirez les premiers » n'aurait aucun sens avec des mitrailleuses ou des tirs avec lunettes de vue). Le moment où tout bascule, quelque part entre 1870 et 1914 : le pantalon garance est en 14 un archaïsme absurde, alors que les uniformes colorés de l'époque napoléonienne rehaussaient le moral sans trop d'inconvénient, avec des canons qui tiraient à l'aveuglette et des fusils qu'on recharge encore par la gueule. Changement complet avec l'invention de la winchester à répétition et de l'obus à charge explosive.

L'histoire de la stratégie – et la classification des stratégies – est certainement pertinente du point de vue sociologique. Qui ne voit le rapport entre la *polis* et la phalange grecque, image parfaite de l'indivisibilité de l'État ? Déjà dans la stèle des vautours. Les armées en ordre, reflet de l'État. Qui ne voit que les batailles désordonnées des sociétés primitives reflètent l'absence d'un commandement avec pouvoir (sens de Clastres) ? Qui ne voit cette absence récurrente de discipline… Néanmoins ce n'est pas cette classification que nous entreprendrons – pour la raison simple qu'elle ne ferait probablement que dupliquer la classification du politique.

De même pour la forme du recrutement.

Une idée souvent avancée est l'opposition entre la guerre moderne, de masse (service national, et mobilisation en grand) et *backed* par toute l'industrie, et la guerre de dentelles des temps précédents – plus encore si l'on pense à la chevalerie. En ce sens, dit-on, la première guerre moderne est la guerre de Sécession (1861-65) – pour des raisons pas toujours précisées, mais transport des troupes en train, utilisation militaire du télégraphe, invention des navires cuirassés, de la mitrailleuse (par Richard Gatling en 1861, montée sur roue, tirant jusqu'à 1200 balles à la minute, servie par 4 hommes) et, au cours de la guerre, remplacement du principe du volontariat par le service national.

Ces guerres modernes apparaissent comme des guerres totales (engagement total de tout un pays, et il est significatif que ce soit alors des guerres entre nations où tout le monde participe, civils, femmes, etc. à l'effort de guerre – alors qu'auparavant ce n'était que des victimes). Mais cette opposition, juste historiquement, manque de généralité. Les guerres de l'Antiquité avaient aussi à l'occasion (pas toujours, mais les guerres modernes pas toujours non plus) un caractère total : dans ses luttes contre les barbares, Rome extermine ou réduit en esclavage (l'ensemble des Gaulois de Cisalpine), et c'est pourquoi ces mêmes barbares se battent avec tout ce qu'ils ont, armes, biens, femmes et enfants. Bataille des champs Catalauniques (451) : même si les chiffres ont été exagérés (160 000, 300 000 morts) ils sont colossaux – 100 000 combattants d'après les estimations les plus raisonnables (pour une seule bataille). Exterminations encore dans certaines guerres primitives. En tout cas, commun à toutes époques, les hommes partout ont consacré une part importante de leur économie à l'armement sous toutes ses formes : les forêts de chênes du nord de la France épuisées pour construire la flotte de guerre, etc. La préparation à la guerre absorbe une part substantielle de la production. À toute époque, en tout lieu, on voit même des sociétés s'engager dans la guerre avec toutes leurs forces vives, ce dont la production industrielle des armes de guerre par les femmes en 1914-18 n'est qu'un exemple : les femmes japonaises en 1945 étaient prêtes à défendre leur pays avec des lances de bambous. Partout, pour faire la guerre, on utilise les dernières techniques : que l'on ait inventé les flèches ou lances barbelées pour la guerre à la fin du paléolithique est une hypothèse raisonnable.

En d'autres termes : il n'y a pas d'évolution linéaire vers un accroissement des forces armées. Ou plutôt, celle-ci n'existe que dans le dernier millénaire, entre les toutes petites armées féodales et 1914-18. Mais pas sur le long terme, si l'on compte l'antiquité, la Chine, etc. C'est le caractère très limité des armées féodales, ou encore de la chevalerie en 1515, qui est exception dans l'histoire. Ne s'explique que comme tel : par la faiblesse de la royauté, du ban, l'oubli de l'idée de service civique (depuis l'empire romain, et en dépit de l'idée franque que tout homme doit le service), une idéologie qui réserve la guerre à une élite et exclut tout naturellement le peuple, l'habitude de racheter le service, habitude confortée à la fois par le désir du roi de trouver des finances (le principe de l'impôt s'est perdu, tout comme celui du service) [et] celui des bourgeois de ne pas servir dans les milices, etc. Ne jamais perdre de vue le caractère très particulier de notre histoire.

Classification selon la finalité

« La guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens ». Sorte d'évidence, que personne ne conteste. À noter toutefois bonne critique dans Raymond Aron des thèses prédominantes en Amérique comme quoi Clausewitz aurait confondu les fins politiques et les fins militaires, « interchangeables » dans sa conception ; c'est faux, puisque Clausewitz distingue explicitement les fins *de* la guerre des fins *dans* la guerre (*Zweck*, par opposition à *Ziel*, que Aron rend par objectifs/fins). Voir aussi les rôles jamais mélangés du cabinet (pouvoir civil) et du commandement militaire (chef de guerre) : le premier juge des objectifs militaires en fonction de fins politiques, ce en quoi le militaire est subordonné au politique, mais ne juge pas du point de vue militaire, rôle qui échoit au commandement.

Ce point précisé – la finalité de la guerre n'est pas militaire – encore une précision d'Aron : on omet dans la formule ci-dessus « La guerre est la continuation de la politique *d'État* par d'autres moyens ». Ce qui limite la finalité clausewitzienne aux

seules guerres entre États. Quelle est-elle ailleurs ? C'est la question que nous allons nous poser.

Plan d'ensemble :

3 grandes catégories de guerre :

- à finalité politique
- à finalité d'acquisition
- à finalité spécifique, pour les guerres qui sont la continuation des vendettas

et à côté des guerres, il y a des engagements à finalité limitée.

Remarques sur la finalité

1.

Pour les guerres, comme pour les crimes, il revient presque au même de s'exprimer en termes de fins, de motifs (ou motivations) ou de causes, du moins de causes subjectives. En effet, il n'est de fin que par rapport à un vouloir, ou en fonction d'un désir impérieux d'avoir quelque chose, que l'on appelle motif en criminologie : le motif réside dans la volonté ou le désir d'atteindre une fin. Ce même désir ou ce vouloir est la cause subjective. C'est pourquoi on dira indifféremment que *la cause* de la guerre franco-allemande de 1870, c'était la volonté de Bismarck d'unifier dans le sang le nouvel empire germanique, que son *motif* était ce désir de Bismarck, ou que sa *finalité* était cette unification.

2.

Personne ne confond finalité et prétexte : la dépêche d'Ems (qui est la cause immédiate qui déclenche la guerre de 1870) n'est qu'un prétexte ; de même l'attentat de Sarajevo.

La distinction entre finalité réelle et occasion ou prétexte est universelle dans la mesure où l'idée d'être dans son bon droit est un élément fondamental de toute guerre. Dans la plupart des contextes historiques connus, il est mieux de ne pas apparaître comme l'agresseur. Même la diplomatie mongole tient compte de cette donnée. Mais la façon dont le loup se présente comme un agneau varie beaucoup selon le temps et le lieu : à l'époque de Guillaume le Conquérant, le point clef était le parjure dont s'était rendu coupable Harold et le soutien du pape.

3.

La finalité réelle réside dans les fins réelles que se proposent les hommes lorsqu'ils font la guerre. Mais qui parmi les hommes ?

Dans les guerres d'États, ce sont les fins que se proposent les États, lesquels se confondent en ce qui concerne leur volonté avec leurs principaux dirigeants. Mais, ce qui est évident pour les États ne l'est pas pour les sociétés non étatiques, puisqu'il suffit par exemple qu'une bande de jeunes fasse une provocation pendant des négociations de paix pour que ces négociations échouent. Aussi doit-on en conclure que les fins des guerres dans ces sociétés sont moins simples à démêler que dans les sociétés à État. Si les négociations échouent entre deux nations des Plaines parce qu'un jeune héros est allé voler des chevaux chez les ennemis ou prendre quelques scalps pour venger un parent, tout cela aux fins de se couvrir de gloire, ces causes et ces fins, qui resteraient secondaires dans une société étatique, sont clefs. C'est pourquoi il n'est pas absurde de dire que le désir des honneurs et celui d'avoir des chevaux pour un jeune qui n'en n'a pas est cause principale de la guerre dans les Plaines.

4.

Enfin, il convient de ne pas confondre finalité avec résultat, ou même avec le sens objectif. La guerre de Sécession (*American Civil War*) a pour résultat de verser sur le marché du travail 4 millions de noirs. La signification objective de cette guerre qui se déroule en même temps que l'abolition du servage en Russie (1862) est évidente à tous : elle promeut l'extension du capitalisme. Mais personne ne s'est jamais proposé comme fin de trouver de la main d'œuvre ni d'étendre le mode de production capitaliste aux États sudistes. Si l'on pouvait montrer que les intérêts des industriels du Nord avaient effectivement poussé à la guerre à ces fins, il y aurait une finalité économique ; mais nous croyons que personne n'a soutenu une telle thèse. Pourquoi les industriels auraient-ils à ce point besoin de main d'œuvre dans un pays où l'immigration est si importante ? En 1854, les États-Unis reçoivent 400 000 immigrants (le pic se situe en 1907 et 1914, autour de 1 200 000, d'après Vincent 1997 : 383), soit en 10 ans l'équivalent de toute la population noire servile du Sud.

Engagements à finalité limitée

Nous appelons EFL des engagements ou des opérations armées dont la finalité est spécifique, limitée à l'acquisition d'*un certain type de biens* (et non pas de n'importe lequel, comme dans le pillage) ou à la mise à mort d'*individus déterminés* (et non pas comme dans la guerre, de n'importe quel individu susceptible de porter les armes et représentant une force armée ennemie). Parce que cette finalité est limitée, l'implication des communautés l'est aussi, du moins en général : si c'est la communauté la plus large qui est impliquée, nous admettons qu'il s'agit de guerre. La différence entre EFL et guerres est purement relative, les premiers étant toujours susceptibles de se développer en guerres.

Le premier type d'EFL, c'est la vendetta ; nous en avons déjà parlé. Il s'agit bien de frapper des individus déterminés car, ainsi qu'on l'a remarqué, la vendetta n'est jamais par définition anonyme (au moins l'identité de la victime est connue, sinon dans son individualité, du moins dans son appartenance de clan ; dans les Balkans, cette absence d'anonymat est renforcée par le fait que le vengeur doit s'annoncer, dire qui il est, pourquoi il tue, etc.).

Le second c'est la razzia, que l'on peut également dans certains cas appeler raid à condition de ne pas le confondre avec des opérations limitées au sein d'une guerre (raid aérien). Ils se différencient très bien parce que le second a un objectif militaire, ce dont est tout à fait dépourvu le premier – élément essentiel de sa définition.

Il en est de trois types.

La razzia au sens strict

Elle a pour but d'acquérir du bétail, bovins dans l'Ancien Monde, chevaux chez les Indiens des Plaines. Son prototype est fourni par l'épopée irlandaise justement traduite *La razzia des vaches de Cooley*. Le phénomène est tellement étranger au monde occidental depuis les Grecs classiques que nous n'avons pas de mot pour désigner la chose, qui ne peut l'être que par un mot arabe. Mais il était courant encore dans le monde homérique, et honorable, puisque Nestor s'en fait gloire :

> « Ah ! si j'étais encore jeune ! Si ma vigueur était intacte comme aux jours où, pour un rapt de bétail, une querelle s'élevait entre les Éléens et nous. C'est alors que je tuai Itymonée, brave fils d'Hypéroque, qui habitait l'Élide. J'étais allé, moi, exercer des représailles ; lui, défendait ses vaches. […] Nous ramenâmes de la plaine un assez joli butin ; cinquante hordes de bœufs, autant de troupeaux de brebis, autant de groupes de porcs, autant d'amples bandes de chèvres, sans compter cent cinquante cavales blondes,

> toutes des femelles, et beaucoup avec un poulain sous elles. Nous chassâmes donc le tout devant nous jusqu'au pays de Nélée, à Pylos, vers la ville. Et Nélée eut le cœur en joie […]. » *Iliade*, XI, 670-684.

Au Monténégro moderne, la razzia est également, et à la différence du vol, tenue pour parfaitement légitime : en serbe, *četa* ou *četovanje* s'oppose tant à la guerre, *rat* ou *ratovanje* qu'à la vendetta, *krvna osveta* (littéralement sang vengeance), qu'au vol, *lupeštvo* : « les Monténégrins considèrent *četovanje* comme moralement désirable », encore qu'il ne soit pas toujours facile de faire le partage entre vol et razzia lorsqu'il s'agit de Serbes orthodoxes et non de Musulmans, cibles habituelles des raids (Boehm 1984 : 52, 72, 91). Bien que le but de ces raids soit de prendre des moutons, on ne néglige pas au passage de couper quelques têtes, pratique plus systématique dans les guerres.

Le raid esclavagiste

Est-il bien différent de prendre des bêtes et de prendre des hommes ? Le raid aux fins limitées et explicites de ramener des esclaves est notoire chez les Indiens depuis l'Alaska jusqu'aux abords de la Californie avec les Klamath. La chose paraît si nette que Jorgensen (1980 : cartes pp. 509, 515) a pu faire la cartographie de ces *slave raidings* : ils sont le propre de toute la Côte nord-ouest et du centre, ou centre-sud du Plateau, alors que partout ailleurs dans la moitié ouest de l'Amérique du Nord, il n'existe que des raids pour venger un guerrier mort. Bien connu également des royaumes africains, petits ou grands, qui effectuent des raids aux fins de prendre des esclaves.

À noter la notion de royaume « extérieur » en Afrique, là où on peut faire la chasse aux esclaves ; la particularité du royaume de Nupe à la fin du XIXème siècle est que le roi, à cours de moyens, faisait la chasse aux esclaves sur le domaine « intérieur », c'est-à-dire faisaient des esclaves de ses sujets les plus directs.

En Asie, même chasse aux esclaves, avec les Mois (« sauvages »).

La chasse aux têtes

On appelle « chasse aux têtes », *headhunting*, une activité qui a pour but d'acquérir des têtes – à différencier absolument de la pratique de couper les têtes aux vaincus à la fin d'une campagne, comme dans les Balkans, ou dans maintes régions du monde. C'est cette finalité qui fait la spécificité de la chasse aux têtes.

L'anthropologie s'interroge depuis toujours sur les raisons d'une pratique si étrange à ses yeux. L'explication classique – issue d'une réflexion sur les données naga – les voit dans les croyances relatives à la fertilité, les têtes coupées étant supposées nécessaires à la fertilité des champs. D'autres explications ont été données, certaines subtiles : elles ne sont pas générales. La vieille explication par la fertilité a le mérite de renvoyer aux croyances qui paraissent déterminantes par rapport à cette pratique. Mais, si elle cadre bien avec ce que disent au moins certains peuples de l'Asie du Sud-Est, elle ne cadre pas du tout avec ce que disent les peuples océaniens – et c'est pourquoi les Océanistes la rejettent. Chez les Adjirab du bas Sépik, la liaison entre fertilité et chasse aux têtes n'est jamais faite (Peltier 1999 : 50). Sa raison d'être est simplement que les ancêtres incarnés par les fétiches déposés dans la maison des hommes réclament des têtes (et s'abreuvent du sang de ceux qui ont été tués), d'une façon guère différente de celle qui fait, ailleurs, que les dieux réclament du sang. Chez les Marind-Anim, les têtes sont recherchées pour une autre raison : pour fournir un nom aux initiés (Lécrivain *Notes sur la guerre*). Ce qui est frappant dans tous ces cas est que les têtes soient considérées comme *nécessaires*

en raison d'une nécessité rituelle ou religieuse, mais toujours liée à des institutions fondamentales : culte des ancêtres au sens néo-guinéen (tout différent du sens de l'ASE : en Nouvelle-Guinée, ce sont des ancêtres *mythiques*, des clans ou de la tribu, réifiés sous forme d'objets sacrés), dation du nom et initiation. La nécessité d'avoir une ou des tête(s) est également liée dans le monde naga aux institutions puisque l'investiture des chefs nécessite des têtes. Sachant la valorisation extrêmement fréquente de la tête dans le monde (à la fois pour les trophées ou dans le culte des morts), on peut dire que la chasse aux têtes se développe en fonction d'un complexe magico-religieux institutionnalisé qui rend nécessaire de se procurer des têtes, à la fois pour assurer l'identité des agents sociaux (et pas seulement les hommes, puisque les femmes manipulent beaucoup les têtes) et pour assurer la continuation du monde (ce que nous posons comme étant le but général de toutes les religions qui ne sont pas de salut). Relevons toutefois que même cette vue assez large ne permet que très difficilement de rendre compte des deux cas américains les plus connus, celui des Mundurucú et celui des Jivaros, où le traitement des têtes ne paraît pas avoir d'aspect institutionnel.

Quoi qu'il en soit de l'explication de cette pratique, nous la différencions nettement de deux autres :

1. la simple exposition de têtes suite à décollation *sans valorisation magico-religieuse ni valorisation symbolique excessive* de la tête mais pour des fins toutes prosaïques : susciter l'effroi ou la terreur (ce qui est la fonction ordinaire partout dans le monde de l'exposition des têtes de condamnés ou d'ennemis – chose que les Turcs ou Tamerlan pratiquaient à grande échelle), prouver pour un guerrier qu'il a effectivement tué un ennemi, etc. ;

2. la prise de trophée, ce qui suppose une valorisation toute autre que dans le cas précédent : le trophée est une sorte de monument commémoratif meuble dont la fonction essentielle est de glorifier celui qui l'a pris ou le possède (fonction absente dans les pyramides de têtes érigées par les Mongols) ; cela suppose aussi une appropriation individuelle ;

3. la chasse aux têtes qui est une activité guerrière ou simplement criminelle dont la *finalité expresse* est de tuer pour se procurer une tête ; cela suppose une valorisation excessive, et généralement une valorisation magico-religieuse, de la tête : le critère distinctif de la chasse aux têtes est 1° qu'il s'agit d'une *chasse* (on vise à se procurer une proie) et 2° d'une chasse *aux têtes* et pas à autre chose (c'est cela que l'on veut et pas autre chose). On ne peut parler de chasse aux têtes que lorsque sont montées des expéditions armées destinées à se procurer des têtes.

Pour donner des exemples, disons que la tour de Tunis où étaient cimentées des centaines de têtes participe du premier cas, les Gaulois, du deuxième, et les Mundurucú, qui font des expéditions à des centaines de kilomètres aux fins expresses de prendre des têtes, du troisième.

Un phénomène extrêmement révélateur de l'engouement pour les têtes est le fait que l'on puisse tuer certains membres de son propre groupe ou un étranger pour se procurer une tête : pour les Adjirab, Peltier (1999 : 55) signale ainsi, au sein du même groupe, « le meurtre […] sans gloire, discret, rapide [d'une] proie facile : vieillard ou enfant sans défense, personne isolée dans un jardin… » ; chez les Naga, on pouvait tuer et prendre la tête « d'un homme rencontré au hasard de la route » (Jacobs *et al*. 1991 : 137). On peut, presque à coup sûr, tenir de tels phénomènes comme des indices sûrs de la chasse aux têtes car, si les hommes sont prêts à tuer des parents ou des voisins pour une tête, a fortiori – ce que nous disons compte-tenu 1° de l'interdit général sur le meurtre d'un proche et 2° du caractère fortement guerrier de toutes ces sociétés – sont-ils prêts à

monter une expédition armée pour s'en procurer au loin. Ces mêmes phénomènes contribuent également à montrer que toute tentative pour différencier chasse aux têtes et vendetta ou guerre sur une base proche/lointain est vouée à l'échec : si les Jivaros ne prennent des têtes que parmi les Jivaros, les Marind-Anim font exactement le contraire, n'en prenant qu'à l'extérieur ; et beaucoup de peuples en prennent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur ; les guerres-vendettas des Jivaros se distinguent de la chasse aux têtes par le fait que l'on ne prend pas la tête de ceux dont on s'est vengé, mais les Naga font exactement le contraire, prenant des têtes chaque fois qu'ils le peuvent, y compris dans leurs guerres-vendettas. Ceci montre une fois de plus l'impossibilité de distinguer les formes de violence armée sur la base des groupes ou des pratiques. Seule la finalité fournit le bon critère.

Autres chasses

C'est de façon très artificielle que l'anthropologie parle de chasse aux têtes sans parler de chasse pour la chair humaine dans les sociétés où le cannibalisme fournit un motif suffisant pour monter des expéditions pour se procurer des victimes. D'autant que l'on retrouve dans ces sociétés (le cas de la Nouvelle-Calédonie est très connu même s'il est sujet à caution) des phénomènes de prise interne analogues à ceux pour les têtes. Même remarque pour les victimes sacrificielles : dans le cas bien connu des Pawnee, ils montent une expédition spécifiquement aux fins de se procurer des victimes.

Formes modernes d'EFL

L'escadre de l'amiral Perry au Japon en 1852, le déploiement des casques bleus à des fins de séparer des belligérants, etc., sont des EFL. Mais ces engagements limités, commencés comme tels, peuvent dégénérer en guerres et la limite entre EFL et guerres n'est pas toujours évidente.

Les guerres amplifications de vendettas

C'est une évidence de l'ethnographie (et même de l'histoire si l'on considère le Moyen Âge) que les *feuds* peuvent partout, en l'absence d'État ou avec un État faible, se transformer en guerres.

Thèse 1

Dans les sociétés non étatiques, il existe une transformation possible et fréquente des vendettas en guerres, par simple amplification – et il est difficile de distinguer entre les deux.

Rien n'est plus simple que de distinguer les *feuds* des guerres dans les sociétés étatiques : les premières ne mettent en jeu que les familles, les secondes des nations, ou des rois. Opposition entre le privé et le public, ou – ce qui revient au même – entre le non politique (droit familial) et le politique ; même chose encore que l'opposition entre le droit de commander et de punir de mort lorsqu'il est sur le fils ou l'esclave et sur un citoyen ou un sujet.

Mais rien n'est plus arbitraire que de distinguer les *feuds* des guerres dans les sociétés sans État. Tous les ethnographes l'ont noté.

Bien noté par Panoff (1980 : 149-151) : « Il est très difficile, voire impossible de distinguer chez les Maenge entre guerre et vendetta sur le plan conceptuel […], la guerre éclatant ou prenant fin en réponse à un acte qui s'enchaîne dans un cycle d'échanges et, symétriquement, la vengeance culminant dans des opérations à caractère militaire pour peu qu'elles durent et amènent de nombreux individus à y prendre part. » L'exemple

donné (*ibid*. : 148) est significatif : à partir d'un simple vol de tabac perpétré dans un champ, mais répété, suivi de représailles, de meurtre d'une femme, de fuite, une expédition se monte qui ira exterminer tout le village dans lequel le contrevenant a trouvé refuge. Panoff critique pareillement l'opposition qui est faite entre deux types de belligérance, belligérance habituelle et belligérance occasionnelle : « qu'est-ce, en effet, qu'une belligérance habituelle sinon la prolongation et l'aggravation d'une belligérance occasionnelle faute d'un accord d'indemnisation ou faute d'une disproportion marquée entre les forces des deux adversaires qui en pousserait un à cesser de lutter ? » Ajoutons que, dans le cas des Maenge, c'est précisément cette façon de sortir du conflit, en indemnisant, qui fait que ce type de conflit continue à obéir en dépit de son ampleur à la loi de la vendetta qui est : tant qu'il n'y a pas égalité comptable entre les parties (soit dédommagement, soit égalité des pertes) le conflit est ouvert, mais aussitôt que cette égalité est réalisée, le conflit cesse et doit (en droit) cesser. Toutefois, si l'on pouvait montrer qu'il y avait utilisation systématique de la seconde issue du conflit signalée par Panoff, c'est-à-dire supériorité de force évidente contraignant les vaincus à évacuer leurs terres, on aurait ici une stratégie qui ne relèverait pas de la vendetta ; ce serait pratiquement une conquête territoriale, laquelle est évidente dans le cas des Sioux ou des Lobi. La simple extermination d'un clan ou d'un village doit au contraire être située dans le droit fil de la vendetta : c'est l'issue normale si toutes les tentatives d'arbitrage ont échoué.

Bien noté également par Charachidze (1980 : 87) à propos des Abkhazes chez qui la solidarité s'étend à tous les dépendants qui participent aux opérations de vengeance, et en font les frais : villages rasés, massacres et prisonniers vendus aux Turcs en esclavage. « Pratiquée ainsi à grande échelle, la vengeance de sang se transforme en guerre de seigneuries. »

Lewis (1961 : 242) après avoir noté que tout préjudice « *at any level of segmentation* » peut être compensé… : « inutile de faire une distinction rigoureuse entre *war* et *feud* : j'utiliserai ces termes dans le même sens général, parlant plutôt de guerre toutefois quand les hostilités sont générales et impliquent de larges groupes. »

Évidence pour l'Australie, résumée par Berndt (1964 : 299), à la suite des meilleures informations sur la guerre, c'est-à-dire Howitt (1904) et Warner : guerre n'est pas *feud*, mais « les *feuds* peuvent conduire à la guerre ».

Etc.

Thèse 2

Cette transformation possible semble concerner toutes les sociétés non étatiques sans exception et doit être tenue pour une des caractéristiques majeures de ces sociétés.

La vendetta n'oppose pas par définition uniquement des familles au sein du même peuple ou du même ensemble culturel (c'est seulement dans les sociétés étatiques qu'elle prend cette forme), elle est également susceptible d'opposer des unités appartenant à des nations (au sens amérindien) différentes. C'est tout particulièrement le cas pour des sociétés non étatiques (alors que l'on imagine mal une vendetta de quelque ampleur entre des familles d'États différents, sauf dans le cas où il s'agit de familles régnantes). C'est pourquoi l'interdiction de la vendetta chez les Iroquois ou les Cheyennes (et plus généralement, semble-t-il, dans tous les semi-États de type démocratie primitive, aristocratie primitive, etc. – comme par exemple chez les Gamo d'Éthiopie : Bureau 1980) n'empêche pas la *vendetta entre individus ou familles de peuples différents*. On en a un très bel exemple entre les Pawnee et les Omaha, où suite

à une insulte faite à quelques-uns, se déclenche une guerre générale avec assaut de village et massacre (chap. 8, *Aire des Plaines*).

L'importance de la vendetta est notoire en Albanie et dans le Monténégro, en dépit du fait que ces deux pays étaient en principe intégrés dans l'empire ottoman. Mais le contrôle politique n'y était pas effectif, les Ottomans ayant vite renoncé à lever les impôts sur ces deux régions, d'ailleurs en permanence soulevées (au moins en Albanie pour les Gheghs, au nord) d'insurrections. Le Monténégro est décrit par les historiens comme une région qui reste largement autonome et qui conserve ses cadres tribaux auxquels se superpose une sorte de théocratie dirigée, depuis 1515, par l'évêque orthodoxe de Cetinje, élu par le peuple et le clergé parmi les moines de cette localité, qui prit le titre de prince-évêque du Monténégro (Veinstein 1989 : 193). Boehm (1984 : 191) qui commente longuement la différence entre vendetta et guerre, tant dans le vocabulaire que dans les pratiques (par exemple, le fait de prendre des têtes est typique de la guerre, pas de la vendetta), note qu'une vendetta intertribale est parfaitement capable de se transformer en une vraie guerre, bien décrite comme *rat* par les informateurs, avec « mobilisation des armées tribales permettant des attaques avec toute leur force, prenant des têtes comme trophées et cherchant la victoire ou la domination politique ».

Thèse 3

La guerre dans laquelle est susceptible de se transformer une vendetta a une forme spécifique que nous appelons « guerre amplification de vendetta » (GAV).

Elle s'inscrit dans la même logique d'ensemble que la vendetta.

Elle se reconnaît à l'un ou à l'autre de ces traits :

1. quant à ses origines : elle a pour origine (cause immédiate) un tort, un préjudice, une offense privée ;

2. quant à sa finalité qui est de rééquilibration, par un mal égal ou analogue infligé à l'offenseur, ou par compensation du mal fait par un bienfait ;

3. par le fait que l'on distingue parmi les combattants les vengeurs, soit qu'ils sont ornés de parures spécifiques, soit qu'ils sont mus par le désir de tirer vengeance d'un proche déterminé ;

4. par la façon considérée comme normale dont on y met un terme, en compensant, en décomptant le nombre de morts, etc., c'est-à-dire si la façon normale de mettre un terme à la guerre (c'est-à-dire faire la paix) provient du constat d'un équilibre restauré.

Note pour ne pas confondre fin au sens de finalité et fin au sens de terme final : que la finalité soit telle que décrite en 2° ne veut pas dire que la terminaison soit telle : la vendetta peut se terminer par l'extermination d'un clan ; encore une fois, et contre tous ceux qui disent que la vendetta signifie restauration d'un équilibre, c'est seulement que l'on se soit proposé une telle fin qui est significatif, même si cela a dégénéré, c'est-à-dire c'est l'intention et non le fait qui est pertinent.

Tous les traits que nous avons énumérés sont en commun avec la vendetta : une GAV a un certain nombre de points communs avec la vendetta dont elle est la continuation. En revanche, en ce qui concerne la mise en jeu dans la vendetta d'une progression mesurée (mesurée par les lois de la vendetta, par un code idéologique), c'est-à-dire une escalade, avec attentes, tours de rôle, délais, etc., tout cela est normalement supprimé lorsque la vendetta se transforme en guerre.

Chacun des quatre traits énoncés plus haut paraît être une condition suffisante de reconnaissance de la GAV (mais leur réunion n'est pas nécessaire).

C'est ainsi que les guerres des Highlands de Nouvelle-Guinée paraissent fournir un excellent exemple, par le fait que tous les dommages seront compensés, par le fait que les vainqueurs paieront plus.

La guerre de Troie est aussi typiquement une GAV, parce qu'elle possède trois des 4 traits énoncés plus haut : 1° elle n'est entreprise que pour venger un enlèvement de femme ; 2° la finalité explicite est de restaurer l'honneur des Achéens ; 3° les combattants se singularisent toujours en recherchant un autre héros à tuer et, souvent, pour venger un de leurs compagnons mort au combat. Ce dernier trait est tout à fait typique de ce que l'on pourrait appeler le caractère encore privé de cette guerre : l'intérêt des combattants individuels passe avant l'intérêt d'ensemble. Évident dans le cas d'Achille qui boude si longuement à cause de Briséis. Mais, évidemment, tous ces traits « primitifs » ne concernent dans l'épopée que les héros, ces « dieux parmi les hommes ». Société primitive aristocratique. Notons pour finir que tout l'Iliade n'est que la gigantesque vengeance qu'Achille tire d'Hector : c'est un enchaînement aussi bête que dans une vendetta, une simple colère d'Achille à propos d'une esclave ayant entraîné la mort de Patrocle.

Thèse 4

Si la cause générale de l'importance de la vendetta dans les sociétés non étatiques n'est autre que la structure politique de ces sociétés – le fait que les hommes ne soient pas séparés de leur violence et que chacun se doive de défendre ses droits les armes à la main –, la cause générale de l'importance de la GAV dans les sociétés non étatiques est la même.

Cette cause est de structure.

Mais pour que la vendetta se transforme en guerre, il faut quelques causes supplémentaires. Pour l'extension du conflit, il faut le jeu des solidarités, parentales ou de voisinage, éventuellement le sentiment de l'identité d'un peuple. Mais une telle cause de la guerre n'est absolument pas spécifique car, évidemment, pour qu'il y ait guerre il faut l'implication de communautés larges.

Thèse 5

Les causes spécifiques qui transforment les vendettas en guerres dans les sociétés non étatiques doivent être cherchées du côté de l'idéologie : l'idée si fréquente dans ces sociétés qu'il est honteux d'accepter trop rapidement une solution négociée, la valorisation excessive du courage et du guerrier, un code de l'honneur particulièrement chatouilleux, etc. En entendant par « honneur » une notion beaucoup plus générale que celle du monde méditerranéen, on peut dire que ces guerres sont des guerres pour l'honneur. Cette expression implique entre autres que la finalité (ainsi que la motivation générale des hommes) des GAV ne soit plus tout à fait celle des vendettas.

Si le voisin a, à titre de représailles, commis des dégâts dans votre jardin équivalents à ceux que vous avez commis, vous pouvez estimer qu'il n'y a pas lieu à rétorsion, sauf si vous vous sentez insulté, sauf si vous vous croyez un caïd et que vous voulez signifier que personne ne touchera impunément à vos biens. Ainsi vont les petites vendettas qui se transforment en plus grandes, puis en guerres. Mais si les représailles sont finalement acceptées – après quelques protestations – cette escalade n'aura pas lieu.

Ce raisonnement rejoint la distinction que nous avons faite entre système A et système B à propos de la vendetta, parallèle d'ailleurs à l'importance plus ou moins grande de l'honneur. Si les Australiens sont visiblement dans le système A, c'est que les

questions d'honneur semblent peu importantes dans cette aire culturelle, que ce soit pour les clans ou pour les groupes locaux.

S'il est une aire culturelle qui montre ce que signifie l'expression « guerre pour l'honneur », c'est bien les Highlands de Nouvelle-Guinée, car le système de composition qui marque la fin de la guerre fait que ce sont les vainqueurs qui dédommagent les vaincus. Même chose en Californie, bien que les données soient plus éparses. On ne s'est donc pas battu pour obtenir un avantage matériel : ce sont par excellence des guerres pour l'honneur, et seulement pour l'honneur. *Une des particularités distinctives des GAV est que ce sont des guerres sans pillage*.

La guerre de Troie, dont il faut se souvenir que ce n'est peut-être qu'une guerre imaginée, n'est nullement une GAV pure : le pillage y est aussi important que le désir de faire de belles esclaves (ce dont témoigne suffisamment la grogne d'Achille à propos de Briséis, captive de guerre).

Enfin, pour éviter toute ambiguïté, précisons qu'à notre sens toutes les guerres incluent un élément d'honneur, les guerres politiques évidemment (l'honneur national des guerres modernes), tout comme les guerres pour le pillage (au moins pour les guerres du côté des barbares) : la particularité des GAV, c'est qu'elles soient seulement pour l'honneur.

Note sur l'idée de déterminisme environnemental

Les tentatives d'explication de la guerre par des causes écologiques a fait fureur dans l'anthropologie américaine de la seconde moitié du XX^{e} siècle : on a voulu expliquer ainsi les guerres maories, ou le caractère très belliqueux des Highlands de Nouvelle-Guinée. D'un autre côté, les Inuit sont peu guerriers, vu leur milieu difficile et leur habitat très dispersé ; nous ne croyons pas non plus que l'on ait jamais parlé de guerres pour le Western Desert australien, un vrai désert marqué par une dispersion extrême de groupes minuscules. Ces corrélations sont frappantes, mais elles ne sont pas générales. La Californie aborigène est une des plus peuplées de l'Amérique du Nord, en tout cas beaucoup plus que les Plaines ou les Lacs où sont situés les Iroquois : mais ils sont très peu guerriers. L'Amazonie est une des régions du monde la plus faiblement peuplée, avec une densité inférieure à 1 h/mile^2, analogue à la densité ordinaire des chasseurs-cueilleurs : or ils sont parmi les peuples les plus belliqueux au monde.

Thèse 6

Le monde I ne semble connaître comme forme de guerre que la GAV.

La démonstration de cette loi sociologique est assurément délicate.

Ce qui paraît simple est que ce monde, ne connaissant pas la richesse, ne peut se lancer dans des guerres visant à l'acquisition, c'est-à-dire dans des guerres de pillage. C'est évident pour les biens matériels (des biens à valeur économique), et pour les guerres pour obtenir des esclaves. Ce n'est pas évident pour les têtes, mais on constate qu'aucun peuple chasseur-cueilleur ethnographiquement connu ne se livre à la chasse aux têtes, ni d'ailleurs ne valorise les têtes. Il est tentant d'expliquer ce phénomène en pensant que la tête est un substitut symbolique pour la richesse : finalement, la passion dont font preuve, selon Kroeber, les Indiens Yurok pour obtenir des richesses est-elle bien différente de celle dont font preuve les peuples chasseurs de têtes pour les têtes ? Par ailleurs, même dans une société sans richesse, certains sites parce qu'ils recèlent des biens précieux et relativement rares, tels que les dalles de pierre pour les Australiens, ne sont-ils pas de nature à déclencher des guerres ?

En tout cas la nature extrêmement peu développée du politique dans le monde I (ce à propos de quoi, nous parlons d'organisation minimale) ne conduit pas à entamer des guerres pour des raisons politiques.

Les guerres pour le pillage

Nous appelons guerres pour le pillage (GPP) des guerres dont la finalité évidente est, et est seulement, d'acquisition. Ce que l'on acquiert ainsi gratuitement, et sans travail, par la guerre se trouve généralement être des biens matériels, c'est-à-dire ayant une valeur au sens économique, mais ce peut également être des biens tels que des têtes ou d'autres biens symboliques. Les GPP se différencient autant des GAV que des guerres politiques. Des premières, parce que leur finalité n'est jamais d'acquisition d'avantages matériels, et parce qu'elles se soldent rarement par l'obtention d'un tel avantage. Des guerres politiques, parce que même si celles-ci impliquent généralement avantage matériel, il ne l'est que par le biais d'un avantage politique (que ce soit conquête territoriale ou versement d'un tribut).

Dernier point de cette définition : bien que l'issue de toute guerre soit hasardeuse, et bien qu'un peuple puisse toujours entreprendre une GPP sans certitude de triompher, les guerres pour le pillage sont généralement le fait de formations sociales possédant une supériorité militaire sur celles qu'elles attaquent. C'est cette supériorité – qui tient généralement à la mobilité, éventuellement, mais pas toujours, adossée à une base d'appui – qui fait que le flux des biens à piller est à sens unique.

Sur l'importance et la légitimité du pillage, y compris dans le monde romain, nous renvoyons au dossier spécial de *Droit et cultures* sur le droit de la guerre. Rappeler que César revient riche de la Guerre des Gaules, et que l'importance du butin rapporté par Paul Émile après le pillage de la Macédoine (après la bataille de Pydna, 168 av. J.-C.) permit de supprimer les impôts. Pour le monde homérique, la proximité entre guerre et razzia est bien notée par Finley (1983 : 55, 76). Ulysse, par exemple, au cours de son odyssée, ne néglige pas de mettre à sac quelques villes, ainsi qu'il le raconte sans fard :

> « Au départ d'Ilion, le vent qui nous portait nous mit sous l'Ismaros [ville de Thrace, sur la mer égéenne], au pays des Kikones [Cicones]. Là, je pillai et tuai les guerriers et, lorsque sous les murs, on partagea les femmes et le tas de richesses, je fis si bien les lots que personne en partant ne fut, quant à sa part, dupé. » *Odyssée*, II 39-42

Les guerres barbares

On entend par « Barbares » des peuples voisins des civilisations avec lesquelles ils avaient des contacts, commerciaux et/ou belliqueux, qui, tout en ignorant l'urbanisme et l'écriture, avaient – en ce qui concerne l'armement, les techniques d'équitation ou navales, etc. – un niveau technique très élevé (excellent niveau de la métallurgie gauloise, cotte de maille gauloise, etc.).

> « Gengis-Khan a dit : "La plus grande jouissance de l'homme, c'est de vaincre ses ennemis, de les chasser devant soi, de leur ravir ce qu'ils possèdent, de voir les personnes qui leur sont chères le visage baigné de larmes, de monter leurs chevaux, de presser dans ses bras leurs femmes et leurs filles aux belles joues rondes." » (propos rapporté par Rachideddin, traduction Percheron 1962 : 171 ; Lemercier-Quelquejay 1970 : 72)

Le plus étonnant dans cette citation n'est pas tant la satisfaction quelque peu sadique de la victoire que la mention explicite de l'acquisition des biens de l'ennemi vaincu et la réduction en esclavage de ses femmes et de ses filles. Ce que Vladimirtsov (cité *ibid.* : 93), considéré comme un des meilleurs spécialistes, commente en disant que ce qui

attire le plus Gengis « ce ne sont pas les jeux téméraires, les divertissements héroïques ou la gloire, pas même le pouvoir, mais la possession du fruit des victoires… l'acquisition des biens nouveaux. [Il est] l'incarnation idéale du guerrier de la steppe avec ses instincts pratiques et spoliateurs ».

Que le pillage soit le but, avoué ou non, des guerres comme des raids que les Barbares de toutes provenance et de toutes époques, depuis les Amorrites[162] jusqu'aux Mongols, lancent contre les pays civilisés, c'est une évidence dont la prise de Rome (avec le fameux « malheur aux vaincus ») reste le meilleur témoignage. Que le pillage soit sélectif n'est pas une objection – les Mongols de la première époque, dont Ibn Al-Wasi (cité *ibid*. : 84) dit qu'ils ne pillent que « moutons, vaches et d'autres choses. Car […] leur vie est pareille à celle des chiens ». Pas plus que ne l'est le fait que les Barbares peuvent assez longtemps conserver une mentalité qui réprouve le luxe – très nette dans le cas de Gengis-Khan et conformément au proverbe « le bon nomade est un pauvre nomade ».

Les guerres ne sont des GPP qu'autant que les Barbares n'entreprennent pas de construire des royaumes ou des empires à l'image de ceux qu'ils soumettent. Ce fut, très tôt dans l'histoire mongole, l'épisode fameux, après la dévastation de la Chine du Nord commencée en 1214 (« Les os de ceux qui avaient été massacrés formaient des collines… »), au cours duquel un noble d'origine khitaï conseilla à Gengis de conserver quelques paysans chinois pour leur faire payer la capitation… Du côté des Germains, ce furent les invasions, si mal dites puisqu'à cette époque les chefs Germains ne rêvaient plus que d'imiter l'empereur romain, en se taillant chacun un royaume sur les ruines de l'ancien empire. Même chose pour les Vikings. C'est donc seulement des guerres *avant* la fondation des royaumes ou des duchés, *avant* l'installation des nouvelles élites ou dynasties d'origine barbare, dont nous parlons.

Aucun de ces peuples barbares, même s'ils pillent le sanctuaire de Delphes – à la grande indignation des Grecs –, ne se pensent comme des pillards. Ils ne se pensent pas [comme des] pilleurs de tombe, catégorie universellement méprisée, tant par les barbares que par les civilisés (mais présente partout comme le montre le fait que pratiquement toutes les tombes retrouvées en archéologie ont été pillées, souvent très peu de temps après l'enterrement). Ils se pensent comme des guerriers, des guerriers qui précisément mettent leur point d'honneur à acquérir par les armes ce que les plus lâches acquièrent seulement par leur labeur. L'honneur du guerrier barbare, c'est précisément de ne se livrer que peu aux travaux du sol ou à la garde des bestiaux. C'est ce que répètent tous les auteurs latins sur les Gaulois ou les Germains. Ce que dit aussi Gengis : « Je donnai le commandement des troupes à ceux qui joignaient l'esprit et la bravoure ; d'autres étaient actifs et alertes, je leur donnai le soin des camps ; quant aux lourdauds, je leur faisais mettre le fouet à la main et ils allaient garder le bétail » (Lemercier-Quelquejay 1970 : 72).

---

162 Šulgi (2094-2047), second roi de la dynastie d'Ur III construisit « une muraille face à la montagne », renforcée par son deuxième successeur sous le nom de Muriq Tidnim « repoussoir des gens du Tidnum [les gens de la tente] », c'est-à-dire contre les Amorrites, nomades dont il est mention dans les sources mésopotamiennes depuis le XXVème siècle. Dans les dernières années de la dynastie, le gouverneur de la ville d'Isin informa le roi que des tribus amorrites hostiles envahissaient le pays et avaient déjà pris plusieurs villes. Après la chute de la IIIème dynastie d'Ur, généralement attribuée par les assyriologues à des dysfonctionnements internes et à la conquête par l'Elam, des principautés amorrites se formèrent pendant les siècles suivants dans l'ensemble de la Mésopotamie : Hammourabi est le plus célèbre de ces souverains.

Ces sociétés barbares sont très fortement hiérarchisées ; elles le sont en fonction de chefs qui sont toujours des chefs de guerre. La particularité de ces chefs de guerre (et en quoi ils se distinguent de chefs de guerre amérindiens ou de chefs des armées dans un État) est, qu'en sus de leur haute naissance, de leur habileté à la guerre et de leur réputation, ils entretiennent autour d'eux des suites guerrières. C'est le *comitatus* si bien décrit par Tacite pour les Germains ; c'est Gengis qui s'entoure d'une « garde personnelle », véritable élite de la nation mongole, mais composée de 10 000 combattants. Ces suites, entièrement dévouées à leur chef permettent l'acquisition du butin ; le butin permet l'entretien des suites. La guerre n'est pas un phénomène qui se superpose à une éventuelle richesse obtenue autrement, par le travail des dépendants ou par la propriété foncière, ainsi que le dit Tacite : « La source de sa munificence [du chef germanique] est dans les guerres et le pillage » (*La Germanie* XIV). Le butin que permet la guerre et qui permet la guerre est source de stratification sociale. Il est vrai qu'il n'est tel, dans le type de formation sociale très particulière des Barbares, qu'à côté de civilisations où des hommes produisent de la richesse.

Ces barbares ont très souvent une supériorité évidente sur les civilisations du seul fait que dans une société non étatique chaque homme est normalement un combattant, et se trouve autrement entraîné et aguerri que le paysan ordinaire mobilisé de force par les États. S'y adjoint, dans le cas des nomades, des Scythes aux Mongols en passant par les Huns, la maîtrise d'un moyen de production qui est en même temps un moyen de guerre : le cheval. Ou, dans le cas viking, une maîtrise des moyens de navigation. Il y a aussi un point bien mis en évidence par Ibn Khaldoun : les hommes des civilisations s'amollissent dans les plaisirs. La principale difficulté des barbares pour submerger les civilisations a toujours été celle de l'unification. Partout dans le monde, les remparts, sur le long terme, se sont révélés inutiles. Il semble néanmoins qu'après l'avènement d'une civilisation technique (canons) les possibilités des Barbares se soient considérablement amenuisées, la vague mongole n'ayant été suivie par aucune autre. Ou peut-être n'y avait-il plus de Barbares ?

Les guerres esclavagistes

Il est possible que le raid esclavagiste, ou du moins le raid répété et systématisé, se transforme en guerre dont la fin n'est autre que de réduire les vaincus en esclavage. C'est, semble-t-il le cas pour les Portugais de la future colonie de l'Angola dès la fin du XVIème siècle, dont l'activité principale est de procurer des esclaves noirs pour alimenter la traite ; la guerre qu'ils entreprennent avec le royaume, décadent en cette fin de siècle, du Kongo peut difficilement être envisagée autrement que comme la conversion générale d'un royaume en terrain de chasse aux esclaves. Du côté de l'Afrique de l'Ouest, de nombreux royaumes, petits ou grands, se livrent à cette activité. Mais la question est cruciale pour l'Abomey qui dépend pour sa supériorité militaire des armes offertes par les Occidentaux en échange d'esclaves.

Les Indiens des Plaines

cf. notes fiche Plaines.

Probablement aussi, le Gran Chaco, si semblable.

N.B. pour ne pas confondre l'honneur (d'un régiment, de la nation, ou celui que l'on défend en se battant en duel) et les honneurs (que l'on rend, que l'on confère en distribuant des distinctions honorifiques).

Que les Indiens de Plaines se battent pour gagner des honneurs, cela ne constitue pas plus une objection que pour les Barbares.

La principale objection, néanmoins, vient de ce qu'il n'y a pas, en ce qui concerne les Indiens des Plaines, de différence ou de supériorité structurelle entre les combattants. Mais il y en avait au départ de la culture des Plaines, car il a bien fallu que les Indiens acquièrent leurs chevaux de quelqu'un (nous n'avons pas les chiffres pour comparer le nombre obtenu par capture d'animaux sauvages et le nombre obtenu par razzia ; mais ces chiffres, que l'on ne peut avoir que pour des périodes tardives, ne montreraient rien). On sait que l'agriculture fut abandonnée en plusieurs régions de l'aire actuelle des Plaines (qui ne date au mieux que du début XVIIème siècle) ; l'abandon est mis sur le compte de la supériorité évidente de cavaliers nomades sur des sédentaires en villages. J'ajoute à ces hypothèses reconnues et considérées comme valides celle supplémentaire que la culture des Plaines s'origine directement dans ces guerres inégales, simple transplantation dans le sud des États-Unis de ce que l'on connaît au Mexique.

Mais, sous toutes les hypothèses, il est exact qu'ensuite, et à l'époque de l'observation par les voyageurs et ethnographes amateurs de génie (pas avant seconde moitié XVIIIème siècle et plutôt première moitié XIX^{e} siècle), cette guerre est devenue entre égaux. C'est pourquoi, d'ailleurs, on hésite à classer sans arrière-pensée les guerres des Indiens des Plaines parmi les GPP : elles gardent incontestablement un caractère de GAV.

Formes modernes de GPP

Les guerres de l'opium, dans la mesure où leur but explicite est l'intérêt économique sans aucune dimension politique autre que la limitation évidente de la souveraineté de l'État chinois à l'issue des traités – mais il en va de même de tout traité concédant des droits antinomiques avec la souveraineté – ne peuvent être qualifiées que de guerres modernes de pillage. Le fait que l'on pille des marchés et au nom de la liberté (du commerce) ne change rien à l'affaire. Les guerres entreprises par les puissances occidentales à la Chine à la fin du XIXème siècle, et par le Japon, sont par excellence des guerres de pillage, ce que montre s'il en était besoin ces exigences « d'indemnités » extorquées à la Chine (entre autres, traité de Shimonoseki, rançon exigée par le Japon). De même les concessions. On peut discuter de la politique des comptoirs, telle que pratiquée par les Portugais au XVIème siècle. Ce qui différencie toutes ces formes des guerres coloniales classiques, les entreprises de conquête menées par les Conquistadores ou les guerres de la fin du XIXème siècle, c'est que même si ces dernières se soldent par l'exploitation des pays colonisés par la Métropole, ni la dimension politique ni la mission civilisatrice ne sont absentes.

Note sur le rapport avec les raids et razzias

D'une certaine façon, les GPP paraissent n'être que la continuation des raids et razzias des sociétés non étatiques ; mais ce n'est pas le cas. Les razzias débouchent normalement sur des *feuds*, éventuellement sur des GAV. Les chasses aux têtes se trouvent être assez souvent des guerres en elles-mêmes, comme chez les Marind-Anim. Quant aux raids esclavagistes lancés par les Indiens de la Côte nord-ouest ou les Klamath, ils semblent être déjà des guerres.

Les guerres politiques

Ce sont toutes les guerres entre États, mais les sociétés non étatiques mênent également à l'occasion de tels types de guerre.

Liste très diverse :

- guerres pour la suprématie (modèle Royaumes combattants, ce qui aboutit à l'empire chinois, du nom d'un des royaumes, Qin (Ts'in) ; idem entre Rome et Carthage ; les luttes en Occident du Moyen Âge aux Temps Modernes, idem, mais personne ne parvient à supprimer tous les autres ; même chose encore en 1914-18, lutte pour la suprématie qui n'aboutit que très partiellement (démembrement de l'Autriche-Hongrie et de la Turquie) ;

- guerres d'extension, qui sont des guerres limitées dans leur finalité : mise à profit d'un moment de faiblesse d'un pays voisin pour en annexer une partie, ou pour lui imposer un tribut ; mais aussi guerres coloniales qui ne font que renforcer la puissance des États colonisateurs (le but colonial restant secondaire par rapport à celui de la guerre pour la suprématie), y compris la politique des comptoirs et les concessions : la grande particularité de ces guerres est qu'elles visent le plus souvent à l'acquisition d'un avantage économique tout autant sinon plus qu'un intérêt stratégique. Elles sont proches des guerres de GPP sauf en ce qu'elles passent par l'intermédiaire du politique pour réaliser leurs fins. Ce sont, pourrait-on dire, les guerres ordinaires des États ;

- guerres pour l'instauration ou la restauration d'un ordre idéologico-politique, qu'il se traduise ou non par une domination directe – de Mahomet ou de la croisade des Albigeois jusqu'aux interventions de l'ONU ;

- guerres de libération, qui sont *contre* un État mais pas nécessairement le fait d'un État ;

- guerres civiles, qui sont *à l'intérieur* d'un État ; elles sont, par rapport à toutes les autres, de politique intérieure, bien que, toujours, les puissances extérieures s'en mêlent ;

- guerres de peuples en migration, catégorie évidente puisque depuis longtemps il n'y a pas de terres vierges sur la terre, ce qui fait que toute migration d'un peuple doit nécessairement en déplacer un autre ;

- autres : les Iroquois imposent par la terreur leur domination sur tous les peuples alentour.

Vue d'ensemble

Les trois catégories, GAV, GPP et guerres politiques, forment un ensemble ordonné : peu ou prou toutes les guerres politiques impliquent un avantage matériel pour le vainqueur, et ce ne sont que des guerres de pillage médiées par le politique ; toutes, enfin, impliquent quelque part l'honneur. Mais certaines n'impliquent que cela, sans impliquer d'avantages matériels, d'autres impliquent ces avantages sans impliquer de finalité politique.

	honneur	avantage	politique
GAV	+	–	–
GPP	+	+	–
guerres politiques	+	+	+

Les guerres et autres conflits armés se résument dans ce tableau :

vendettas	GAV
razzias raids esclavagistes chasses aux têtes	GPP
	guerres politiques

TROISIEME PARTIE
FORMES DU POLITIQUE (SOCIETES NON ETATIQUES)

La grande difficulté que l'on rencontre pour appréhender le politique dans les sociétés non étatiques vient justement de ce qu'il ne se traduit pas par une organisation *séparée* du reste de la société, et en conséquence qu'il est difficilement repérable. C'est pourquoi, ne le trouvant nulle part, on a si souvent dit qu'il n'existait pas. Ou bien, on a au contraire dit qu'il était partout et le terme « d'organisation politique » est devenu dans une grande part de la littérature anthropologique un substitut équivalent, un peu plus chic, un peu plus marxiste, pour « organisation sociale ». La difficulté se laisse tourner encore assez facilement lorsqu'il existe des fonctions que nous repérons à l'évidence comme politiques ; ou des instances, ou des conseils. Mais ces éléments, familiers au moins par leurs fonctions ou leur finalité, ne se distinguent que très mal dans le cas des lignages ; ou alors, ils paraissent inessentiels. Il faut dire alors de la politique ce que l'on dit habituellement de l'économie dans les mondes primitifs : qu'elle n'y a pas d'autonomie. On peut, en d'autres termes, faire des distinctions conceptuelles entre institutions et coutumes selon qu'elles sont ou non politiques, mais on ne peut faire de séparation analogue au niveau des hommes et des pouvoirs : il n'existe pas de carrière politique, il n'existe pas de division du travail telle que certains hommes s'adonneraient à la politique et à cela seulement. C'est comme à l'époque du bas Empire romain : les pouvoirs politiques se surajoutent aux pouvoirs économiques des propriétaires fonciers. Dans les sociétés primitives, et avant la naissance d'organisations spécialisées comme la démocratie primitive, les pouvoirs politiques ne font que prolonger d'autres pouvoirs, des pouvoirs intrinsèques à la parenté, des pouvoirs sur les hommes ou le pouvoir ordinaire de la richesse.

Chap. 10 - AUSTRALIE

Nos études précédentes[163] ont montré qu'en Australie aborigène, l'on pouvait (et devait) se faire justice soi-même, ce qui constitue notre premier critère de la société non étatique. Il existe également un important Droit public (sans lequel le précédent principe ne saurait valoir) dans lequel est mise en jeu une force d'exécution qui n'est pas privée, mais qui, dans la mesure où il n'existe pas d'organisation à part de la violence – tous, c'est-à-dire tous les membres de la société civile, idéalement, participant à la répression – entre pareillement dans le cadre d'une société non étatique.

La conclusion est la même si nous prenons en considération la guerre, notre second critère, dans la mesure où chacun, chaque groupe de parents, chaque groupe local, et même chaque individu, peut légitimement monter une expédition armée.

Le fait même que les conflits de toute sorte, et parmi eux ce qu'il faut bien appeler guerre, tombent souvent au niveau de l'individu, après une participation plus démonstrative qu'efficace des groupes, montre la faiblesse des solidarités en Australie – à la grande différence de l'Afrique. Nous avons affaire dans le cas aborigène à une *souveraineté divisible jusqu'au niveau de l'individu*. C'est probablement le cas de tous les chasseurs-cueilleurs nomades.

Il n'a à vrai dire jamais fait de doute pour personne que les sociétés aborigènes étaient des sociétés sans État. En revanche il existe deux points de vue très différents sur la question des chefs.

Le politique – bref historique des idées anthropologiques

Bon résumé dans Hiatt (1996, chap. 5).

Première période : il n'est question que de « *headmen* » et de « *councils* », à la fois pour le Sud-Est et par Spencer et Gillen.

1930-31 : article majeur de Radcliffe-Brown, désormais le maître à penser de tous les australianistes jusque vers les années 50 : « pas une seule référence à des *chiefs*, *headmen*, ou conseils d'anciens » (Hiatt 1996 : 90).

> Les conséquences de la théorisation de Radcliffe-Brown furent profondes. Puisque les principes organisateurs et le cadre théorique de la société aborigène avaient été moulés dans le langage de la parenté, il s'ensuivait que la compréhension scientifique des tribus australiennes dépendait essentiellement du développement de la théorie de la parenté. Ainsi l'étude de la parenté, entreprise à la fois sur un base généalogique et classificatoire, fut vue comme la clef [*master-key*] de l'anthropologie australianiste, reléguant tout autre domaine d'études dans une position secondaire ou insignifiante. Le politique [*government*], en tant que catégorie à part entière, disparut presque entièrement (*ibid*.).

Les observateurs subséquents affirment qu'il n'existe ni *headmen* ni conseils.

Le tournant est l'article phare de T. G. H. Strehlow (1970) qui montre, exemples à l'appui, le pouvoir colossal dont disposaient les vieux, renouant d'ailleurs avec les idées de Howitt sur la gérontocratie.

---

163 Chap. 4, II.

Le passage clef de Strehlow (*ibid*. : 106-7) est celui où il restitue les observations dans leur contexte historique : en Australie Centrale, après 1870, le « leadership » aborigène a été délibérément miné par les officiers de police, les propriétaires de stations [grandes entreprises d'élevage bovin ou surtout ovin] et les missions partout où fut établi un contact permanent avec la population indigène. Mais, jusqu'en 1950, ce processus d'érosion graduelle a été limité par de graves insuffisances quant aux investissements financiers requis pour brider et réprimer avec efficacité la culture aborigène [ce qui changea en 1951, en particulier avec les nouvelles écoles qui] encouragèrent les enfants à rompre avec leur passé aborigène et à résister à l'autorité des anciens. »

Mais T. G. H. Strehlow accentue trop les bases religieuses de ce pouvoir, ligne de pensée *grosso-modo* suivie par Myers, avec une accentuation différente, toutefois, sur les bases morales de ce pouvoir.

Les deux principes du politique

De la précédente revue sur le droit et la guerre, il ressort clairement que :

Principe 1 : tout homme ou tout ensemble d'hommes est souverain en ce qu'il dispose de sa violence.

La souveraineté est divisible, et est même divisible jusqu'au niveau de l'individu. Il n'existe pas de noyau ou d'unité minimale, comme dans les lignages. Cette affirmation résulte de :

- l'absence apparente de tout pouvoir exorbitant (ou même de tout pouvoir) du père ou de l'oncle maternel sur le fils ou le neveu utérin ;

- le fait que les clans n'agissent jamais en tant que corporate groups ; c'est ce que remarque déjà Warner (1958 : 17) en 1930, à une époque où la conception du clan est encore influencée par les idées (typiquement durkheimiennes) de solidarité ; en fait le clan ne vient se battre en bataille rangée qu'un jour ; quant aux alliances avec les autres clans, elles sont labiles ;

- les vraies solidarités sont de parenté individuelle, ou de parenté vraie (cf. Le Droit aborigène) – et non classificatoire, encore moins de clan qui n'est un groupe en corps que pour les questions religieuses ;

- comme le dit encore très bien Warner (1931 : 494), le meilleur connaisseur de la question de la guerre en Australie, en conclusion de son article et de la description de deux longues vendettas : « L'histoire de cette vendetta montre clairement que bien que la solidarité de clan soit de considérable importance [nous tenons cette phrase pour une concession aux idées durkheimiennes], étant même possible que deux ou plusieurs clans s'allient pour une brève période [tout montre effectivement cette brièveté], le système de parenté tend à briser ces solidarités et *fait presque d'une vendetta l'affaire d'un individu unique*. »

- les descriptions précises dont nous disposons en ce qui concerne les actions de groupes (certainement pas pour les Kurnai ; et les dit « Murngin » ont une organisation en clans fort atypique, sans que les anthropologues aient jamais pu distinguer des « tribus ») sont uniquement relatives au centre, à travers les travaux de Spencer et Gillen et de Strehlow, et il s'agit toujours de groupes locaux ; on sait actuellement qu'ils ne sont pas constitués sur une base parentale ; le groupe local est une agglutination vague et sans principes qui rassemble parents, affins et amis et c'est le groupe armé par excellence.

Donc :

Principe 2 : La souveraineté est divisible jusqu'au niveau de l'individu.

La question des chefs (1) : appréciation des sources

Les données sur la question des « chefs » chez les Aborigènes australiens ne sont pas nombreuses. Elles sont particulièrement contradictoires, pour des raisons déjà dites. Pour les uns, ce sont des peuples *without politics*, et encore moins de chefs ; pour les autres, il existe des hommes importants, appelés *headmen*.

Notre première thèse est que seules les données observées au XIXème siècle, ou des données d'ethnohistoire, genre particulièrement rare et peu apprécié dans les études australianistes, sont utiles – parce que c'est seulement à cette époque que peut encore s'exercer d'une façon relativement indépendante par rapport à la colonisation un véritable pouvoir politique, qui se traduit en possibilité de faire la vendetta ou la guerre, ou en exécutions.

Notre seconde est que les sources du XIXème siècle sont contradictoires pour deux raisons : d'abord (comme l'admet Howitt) il n'y a pas forcément de *headman* ou pas de *headman* important dans toute tribu ; il faut faire place sur ce sujet à des variations considérables (en liaison d'ailleurs avec la variabilité des raisons pour lesquelles un *headman* est tenu pour tel, et la variabilité de ce que l'on attend de lui) ; en second lieu, leur pouvoir est en grande partie occulte (l'Australie est le règne du secret : secret de l'initiation et des objets sacrés, secret de la sorcellerie pour éviter la vendetta) et il a pu ne pas être aperçu par les observateurs du XIX^{e} siècle.

Notre troisième thèse est que nos trois sources principales, Howitt (1904 : 295-326) qui rassemble toutes les observations du XIX^{e} siècle sur le Sud-Est, Spencer et Gillen (1899 : 9-15) et Strehlow (1970) sont convergentes : elles montrent pareillement l'existence de *headmen*, Howitt les présentant de façon sensiblement plus sympathique que Strehlow, Spencer et Gillen d'une façon un peu plus édulcorée, limitée en fait à la direction rituelle des cérémonies, ce que nous mettons sur le fait que Spencer et Gillen s'intéressent surtout à la religion et que leur séjour parmi les Aranda reste relativement rapide (même si Gillen est un protecteur qui connaît bien les Aborigènes) et ne peuvent savoir tout ce que sait T. G. H. Strehlow.

La question des chefs (2) : situation

Dans les sociétés lignagères, le pouvoir politique est le prolongement du pouvoir parental. Ce n'est pas le cas en Australie. Le pouvoir des hommes âgés repose sur 1° le contrôle des futures épouses, engagées jeunes ou même avant d'être nées, 2° la connaissance des rituels et des mythes, ce qui leur assure des rôles de leaders dans les cérémonies, 3° la connaissance des magies (très redoutée dans toute l'Australie), 4° le respect dû à l'âge – en gros à partir de 40 ans dans une société où un homme n'est pas marié avant, alors qu'il peut être à la tête d'une assez nombreuse famille polygame ensuite. Tous ces hommes âgés bénéficient de nombreux privilèges, ainsi que le montrent les tabous alimentaires interdits toujours aux adolescents et aux femmes. Les *headmen* décrits par Howitt et Spencer et Gillen sont, parmi ces anciens, les plus aptes ; ils ne représentent qu'un groupe local très restreint, mais dont l'influence, bien décrite par Strehlow, peut s'étendre très au-delà de ce groupe – leur notoriété, les bâtons de message qu'ils reçoivent vont jusqu'à 100 miles à la ronde. Leur pouvoir est incontestable[164], se traduit par :

---

164 C'est de façon erronée que nous avons écrit dans *Éléments de classification* que « le chef australien (généralement appelé leader) n'a guère de pouvoir » (Testart 2005 : 99).

- des ordres visant à l'exécution d'auteurs de sacrilèges, qui sont acceptés de tous, parce [que] fondés sur la Loi ;

- des décisions, via des conseils toujours secrets, c'est-à-dire avec l'approbation d'autres anciens, de procéder à des vendettas, soit bras armé de type *pinya* soit recours à la sorcellerie, en recourant aux services d'un *medicine man* ;

- une influence pour manipuler, organiser, diriger ou dévier la violence sous toutes ses formes, dont la guerre.

La nature de ce pouvoir sera bien mise en évidence si on la contraste avec la figure classique du chef amérindien :

1° le *headman* australien n'est pas un « chef qui donne », caractérisé par sa générosité, pauvre chef de paix pour faire toujours trop de cadeaux aux individus offensés pour qu'ils renoncent à leur vengeance (cette idée de donner ou de distribuer est tout à fait absente des descriptions australianistes ; un seul cas mentionné par Howitt 1904 : 298, en rapport avec Jalina-piramurana, le prestigieux *headman* des Dieri, connu des colons comme le « *Frenchman* ») ;

2° il n'a pas spécialement pour fonction d'assurer la paix en aplanissant les conflits – fonction qu'il a incontestablement, typiquement en arrêtant les combats expiatoires au premier sang (action mentionnée maintes fois dans l'exposé de Howitt sur les *headmen*, ainsi que dans les descriptions très détaillées de combats expiatoires, par exemple p. 342), ou en essayant de concilier deux camps ennemis (par exemple, le discours d'un *headman* reproduit dans Howitt, p. 307, où il se targue d'avoir fait tomber les armes –, puisqu'il a également le pouvoir de punir ; il dispose d'un « pouvoir exécutif » (*executive power*, le mot est de Howitt, *ibid*. : 299), ce n'est pas un chef sans pouvoir – phénomène tout à fait explicite dans tous les rapports anciens : c'est le *headman*, avec l'approbation du conseil, qui décide des expéditions de vendettas ;

3° les qualités qui l'ont fait désigner comme *headman* sont très diverses (et ne résident pas presque exclusivement, comme dans le cas du chef indien, dans sa générosité) : en sus du talent oratoire, qualité peut-être la plus générale de la fonction politique (mentionné deux fois dans Howitt), c'est presque toujours un grand guerrier, situation presque toujours mentionnée par Howitt (*ibid*. : 297-9, 117-8), et un chef de guerre : quand il rencontre Howitt (protecteur gouvernemental des Aborigènes pour le Victoria), la première chose que lui demande Jalina-piramurana, le grand *headman* des Dieri, est qu'il aille avec lui tuer tous ceux de Kanabura, tous « hommes mauvais », c'est-à-dire de partir en guerre ; les *headmen* des Kurnai sont présentés comme des héros de guerre, l'un d'eux ayant sa réputation du fait qu'il alla seul au devant de ses troupes briser de ses mains les jambes des ennemis. En sus d'être un guerrier, c'est très souvent aussi un *medicine man*, le cas kurnai étant ici significatif : la tribu comprend deux grands *headmen*, l'un grand guerrier, et l'autre un peu moins mais également *medicine man*.

Par ailleurs, les *headmen* sont les représentants de la Loi, d'une loi religieuse dans son essence : ils convoquent les gens pour les grandes cérémonies d'initiation (dans le Sud-Est), pour les cérémonies de multiplication (Centre), sont les gardiens des sites sacrés et surtout des endroits où sont déposés les objets sacrés, *tjurunga*, etc. Mais ce serait une erreur fondamentale de les voir comme des chefs religieux : ils ne sont investis d'aucune mission, ils n'ont reçu aucune investiture, ne font partie d'aucun ordre (ce que l'on pourrait soutenir pour les *medicine men*), aucune révélation, ne sont pas des prophètes, etc. C'est le fait de leur bonne connaissance des traditions qui les désigne comme des dirigeants appropriés.

De la liste de ses « charges », du moins de ce que l'on attend de lui, on peut dire que le *headman* australien a en fait toutes les fonctions, ce qui revient à peu près au même que de dire qu'il n'en a aucune, aucune précisément, aucune officielle pour laquelle il aurait été désigné ou élu. Cette absence de la notion même de fonction politique officielle est tout à fait frappante lorsque contrastée tant avec les Amérindiens dont les sociétés des Plaines ou de presque tout le continent en dehors de la Côte nord-ouest connaissent des fonctions précises : chef de camp, porte-parole, société de police, etc. Cette absence semble également typique de la Mélanésie, en exceptant les sociétés à grades du Vanuatu.

Comment caractériser ce type de leadership ?

C'est un pouvoir *de fait*. Nous entendons par là qu'il n'existe pas de règle de droit qui le justifie, qui définisse ou limite ses attributions, il n'existe ni fonction politique définie, ni titre correspondant, et il n'existe en conséquence pas d'organigramme par lequel on pourrait le représenter. Résumons toutes ces absences :

- absence de fondement de ce pouvoir dans la mythologie et plus généralement dans l'idéologie – alors qu'il est extrêmement rare qu'un pouvoir politique n'ait pas de fondement idéologique : les mythes mettent en scène des sortes de héros totémiques mi-humains, mi-animaux, qui sont conduits par des *headmen*, tout comme dans la réalité : mais il n'existe aucun mythe d'origine du *headman* (alors qu'il en existe de toutes les institutions importantes de la société : le système des classes matrimoniales, l'initiation, etc.) ; on pourrait en conclure que le *headman n'est pas* une institution ;

- les fonctions du *headman* restent vagues et indéfinies, ce que nous avons déjà largement commenté : il n'existe pas de fonction nommée, pas d'insigne, pas de rang, pas de titre de fonction ;

- les termes mêmes qui désignent les *headmen* – l'étymologie des langues australiennes reste, en l'absence de données historiques, un exercice difficile – ne disent pas grand chose de plus que le fait qu'il s'agit de « grands hommes », tout comme en Nouvelle-Guinée, il s'agit de « big men » : le terme *pinnaru* utilisé par les Dieri et autres tribus apparentées, redoublé en *pinna-pinnaru* chez les Yaurorka, est rendu comme « *the Great-great-one* », et le terme kurnai, *gweraeil-kurnai*, par « *Great man* », « *Great one* », « *elder* » (Howitt 1904 : 300, 317, 319).

Remarquons enfin – et pour bien faire le contraste avec le lignage africain où un chef de lignage n'a à proprement parler de pouvoir que sur sa parenté, et sa parenté proche, selon le phénomène de l'hypoarchie – que le pouvoir des *headmen* australiens n'a pas une base parentale. Le pouvoir qu'ils ont d'ailleurs est *en grande partie*[165] sur un groupe de fait, soit le groupe local qui n'est pas un groupe de parenté, soit, dans le cas des cérémonies qu'ils dirigent, sur tout participant, qu'il soit ou non du même clan.

Un pouvoir de fait est celui qu'un grand entrepreneur exerce dans nos sociétés sur la politique. Mais il s'exerce sur un système politique formel et défini en droit ; il s'exerce sur des gens de la classe politique, ensemble qui ne se confond pas avec la classe (au sens marxiste) des détenteurs du pouvoir économique. Dans le cas de ce que j'ai appelé une ploutocratie ostentatoire, comme typiquement à Nias, il existe un pouvoir politique distinct du pouvoir de la richesse, mais ce dernier commande directement le premier. Dans ce cas il y a décalque de l'un sur l'autre, ou prolongation de l'un en l'autre, mais avec l'existence d'un système politique propre. Dans le cas du *headman* australien, que

165 Nous disons « en grande partie » parce qu'il y a quand même une base parentale pour le clan patrilinéaire ou le clan local conceptionnel – les seuls groupes qui soient en corps en Australie, des sortes de « *secret cult lodges* », et pour lesquels leur leader est bien un chef de groupe de parenté.

j'aimerais mieux appeler « grand homme » ainsi que le suggérait Howitt, comme dans le cas du big man, et, croyons-nous, dans le monde inuit, il n'existe pas de système politique distinct : c'est comme si notre société était dirigée exclusivement, dans le domaine de l'idéologie et du politique, par les chefs d'entreprise. Le pouvoir de fait traduit *très directement et sans médiation* la société – alors qu'un système politique distinct ne la traduit au mieux que par des institutions spécifiques, ce que les marxistes appelleraient la « démocratie bourgeoise ». Un pouvoir de fait consiste en l'alignement ou la confusion de pouvoir social et du pouvoir politique. C'est pourquoi il en existe autant que de sociétés différentes : en Nouvelle-Guinée, il est clair que c'est la détention de la richesse qui est le nerf du pouvoir social, et ceux qui la détiennent sont les leaders politiques, les big men dont – ce n'est pas une critique – on n'a jamais réussi à dire s'il s'agissait ou non de dirigeants politiques ; dans le domaine inuit, c'est le plus fort, physiquement, dans une lutte pour la vie particulièrement difficile, qui devient l'homme important, et on se débarrasse des infirmes et des vieillards ; dans le monde australien, dont les préoccupations sont tellement centrées sur les femmes, et compte-tenu de la différence d'âge colossale au mariage, compte-tenu encore d'une loi transcendante qui enserre les actions humaines, ce sont les hommes âgés qui sont leaders à tous points de vue. Les meilleurs d'entre eux, les plus compétents, ce sont ce que l'anthropologie a appelé des *headmen*.

Un leadership de fait naît spontanément au sein de tout groupe inorganisé, au sein d'un groupe de partisans ou dans une classe d'élèves.

Un pouvoir de fait, enfin, est soumis à tous les abus, tout comme tout autre pouvoir. Il a ses limites, lesquelles, en tant que pouvoir de fait, ne peuvent provenir que d'autres faits. Les *headmen* australiens ne sont pas au-dessus de la loi, et ne sont jamais conçus comme tels ; tout au contraire lui sont-ils soumis comme les autres, ainsi que le montrent les exemples donnés par Strehlow de *headmen* punis pour leurs fautes rituelles (même mention dans Howitt *ibid*. : 305). Mais, bien sûr, compte-tenu de leur pouvoir, de ce qu'ils sont craints, ils sont plus difficiles à punir que des jeunes hommes. La véritable limite du pouvoir en Australie vient :

1° de ce que la structure sociale, avec sa symétrie latérale et sa réversibilité dans le temps, ne donne aucune base légitime stable à un pouvoir de type despotique ;

2° de l'extrême morcellement du tissu social, en fait de ce que la souveraineté soit finalement divisible sans limites ; aussi le pouvoir d'un *headman* sera presque toujours contrebuté par le pouvoir d'un autre.

Mais on ne peut exclure les abus. Peut-être est-il excessif de penser comme le présente le colonel Collins en 1803 lorsqu'il dit que le *headman* ne se déplace que porté sur les épaules d'autres hommes (Howitt 1904 : 313). Peut-être était-il vieux et impotent (Howitt, *ibid*. : 300, cite un cas d'un homme vénérable qui est porté) ; en tout cas, la génuflexion, la prosternation, le portage, toutes choses connues ailleurs, n'ont nulle part été reportées pour l'Australie. Mais les *headmen* ont des privilèges : on leur fait des cadeaux, et Howitt dit bien qu'à la chasse, il ne portera son gibier que si celui qui l'accompagne en porte déjà un (*ibid*. : 308). Peut-être est-il excessif de dire comme James Dawson que chaque chef de tribu avait « une suite » de six jeunes gens (Dawson, cité par Hiatt 1996 : 86). Mais Georges Taplin, missionnaire et observateur connu et respecté de la vie aborigène, dit que chez les Narrang-ga le chef ou le *headman*, comme on voudra l'appeler, lorsqu'il conduit la guerre est entouré et gardé (cité par Hiatt *ibid*. et Howitt 1904 : 314). Peut-être est-il excessif de prétendre, comme le fait Strehlow (1970 : 117) ou ses informateurs aranda, que lorsqu'ils étaient jeunes, ils craignaient toujours le pire chaque fois qu'ils voyaient un groupe de vieux assemblés, se demandant

ce qu'ils pouvaient « comploter » contre les jeunes. Mais les exemples que donne Strehlow (commentés dans la section sur le droit aborigène) montrent incontestablement des abus, ce que l'on appellerait aujourd'hui des bavures : des enfants tués alors qu'ils n'auraient pas dû l'être. Enfin, ces positions de *headman*, selon toutes nos sources, semblent devoir se transmettre de père en fils, à condition que le fils – mais la chose est générale dans le monde, en dehors des rois – ne soit pas un incapable : ici, déjà, les privilèges liés à la réussite sont héréditaires.

Ainsi va le pouvoir partout, même dans une société que d'aucuns ont voulu décrire comme parfaitement égalitaire et régie comme une grande famille, par la parenté.

Chap. 11 - SOCIETES LIGNAGERES D'AFRIQUE

LES LOBI COMME SOCIETE LIGNAGERE

Le Droit et la guerre chez les Lobi ont abondamment montré qu'il s'agissait d'une société sans État, dans laquelle chacun se devait de se faire justice soi-même et où chacun, du moins chacun des lignages, quel que soit le niveau, pouvait se lancer dans des opérations armées.

Mais, contrairement aux thèses les plus classiques de l'anthropologie sociale (qui remontent en gros aux *Political systems*… , publié en 1940 – qui voient dans la société lignagère une parfaite antithèse avec les sociétés étatiques), nous soutenons au contraire que ce type de sociétés comporte un élément caractéristique de l'État : la souveraineté n'y est pas complètement divisible, puisqu'elle bute sur la dépendance du fils (ou du neveu) vis-à-vis du père (ou de l'oncle maternel), c'est-à-dire sur un lignage minimal insécable en fait et en droit. C'est une divisibilité limitée[166]. C'est encore ce que l'on peut traduire par deux principes antinomiques.

Les deux principes du politique

Ces principes sont relatifs aux segments (ou lignages à des niveaux différents) tels que définis dans le livre II du présent ouvrage, avec possibilité de coupure selon le champ lignager seulement.

Principe 1 : tout segment est indépendant (souverain) par rapport à tout autre, en latéralité (par rapport à un segment adjacent) comme en verticalité (par rapport à un segment de niveau supérieur dans lequel il se situe).

Corollaire : Entre segments, il n'existe qu'alliances, ententes ou solidarités qui n'impliquent au mieux que des obligations ou des engagements moraux, mais nulle force de contrainte.

C'est la loi générale de l'organisation lignagère et le résumé des données sur les Lobi.

Principe 2 : L'unité minimale constituée d'un père, de ses fils (non séparés) et de ses autres dépendants est souveraine, à l'intérieur, comme à l'extérieur, c'est-à-dire son chef (et son représentant) dispose, à l'intérieur comme à l'extérieur, de la force de contrainte dont est capable cette unité.

1° Les fils

Les fils vivent normalement avec leur père et en sont complètement dépendants tant que n'a pas eu lieu le rite de la séparation : « un homme ne peut décider de son propre

166 Tout ceci a déjà été abondamment expliqué dans nos *Éléments*…, p. 88-9, schémas à l'appui, et nous n'avons pas considéré utile de reprendre ces explications ici.

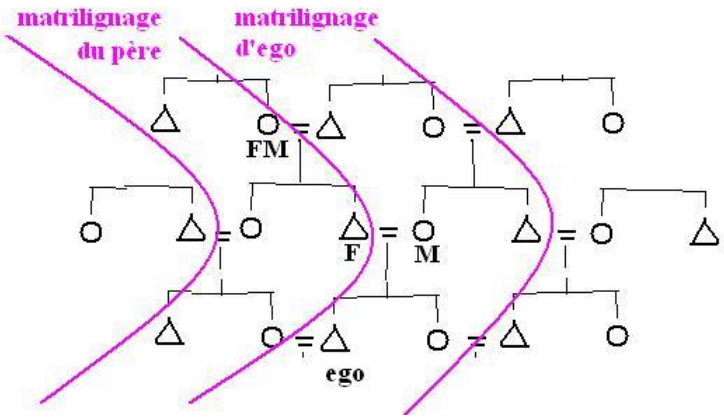
chef de cultiver séparément, ni même le demander ou le suggérer à son père, sous peine de subir dans ses activités agricoles et pastorales des échecs constants infligés par ses ancêtres agnatiques » (Rouville 1987 : 61). Rite de séparation (*le*, bien décrit, comme par Bonnafé *et al* 1982 : 84 comme séparation économique et résidentielle) : par la houe qui « sépare » le fils du père, à discrétion du père et sous réserve d'approbation par les ancêtres.

Le fils est lié au père par tout un ensemble de croyances et d'interdits dans le détail duquel nous n'entrerons pas : les biens acquis par le travail, « le bétail de la houe » (ceux de toute la maisonnée, donc des fils) sont « amers » (*kha*) et peuvent être utilisés librement ; il faut en consacrer une partie aux ancêtres. De même le mil, en partie ; de même le sorgho, en totalité, qui ne peut être cultivé que sur les champs familiaux, ce qui « signifie que les bénéfices provenant de sa vente reviennent en totalité au chef de famille » (*ibid.* : 65). « La crainte de sanctions surnaturelles très sévères » suffit à assurer le respect de ces règles, l'absence de mélange entre le sorgho, qui est « amer », et l'argent, etc. (*ibid.* : 66).

Le fils « appartient » (*hĩ* – même terme que pour les membres du matrilignage) à son père (*ibid.* : 70) ; même chose vis-à-vis de tous les hommes du sous-matriclan de son père, appelés *thi*, « pères » ; après la séparation, le fils « s'appartient » (à noter le parallèle avec l'expression latine de *sui juris*, ce qu'était le fils après la mort de son père). « Le lien entre père et fils est le plus fort des liens sociaux […] Le père apparaît comme une figure toute-puissante, presque sacralisée, dont l'autorité considérable n'est que faiblement limitée par le pouvoir très effacé de l'oncle maternel » (Rouville 1987 : 93). Selon Bonnafé (1993 : 125-6) les pères pouvaient vendre au besoin leurs fils en esclavage.

Au niveau religieux, tout est lié par le rapport au *thrè*, l'esprit du grand-père paternel auquel le père rend un culte, et auquel le fils ne peut rendre un culte que par son intermédiaire ; cette façon de rendre dépendantes les générations nouvelles grâce au culte des ancêtres est classique en Afrique.

À cela s'ajoute le devoir de vengeance du fils par rapport à un père. Si l'on fait bien le contraste entre matri- et patri-clan en disant que le devoir de vengeance est le fait du premier mais pas du second, c'est néanmoins une obligation stricte notée par tous les observateurs que le devoir – que l'on dira absolu ou sacré – de venger un père (et ce phénomène est bien dans la patriligne, même s'il est limité). La mention d'ailleurs comme quoi la solidarité est supérieure en matriligne qu'en patriligne est fausse : un fils doit se battre aux côtés de son père *contre son matriclan au besoin*, fût-il son propre matriclan (Rouville 1987 : 70 ; nous ne trouvons pas l'information dans Bonnafé et Fiéloux, sauf Bonnafé *et al* 1982 : 83 : « Pour les membres d'une même maison, il y a obligation stricte de se défendre mutuellement et éventuellement de se venger » ; peut-être Bonnafé *et al* 1982 : 84 « obligation absolue de venger la mort de leur père »). Même solidarité des fils envers les membres du matriclan du père que l'on appelle tous « pères » *thi* (Rouville 1987 : 163) : c'est bien une solidarité *paternelle* (quoique comptée en matrilinéarité) qui l'emporte sur l'affiliation matriclanique. Enfin, dernier détail, extrêmement révélateur : « le fils ne peut jamais tuer dans le clan de son père, alors que le père peut faire l'inverse en cas de conflit » (Bonnafé *et al* 1993 : 110, n. 10, d'après M. Père) – ce que l'on peut expliciter au moyen du schéma suivant en faisant apparaître les matrilignes ; à noter que le schéma est fait conformément au fait, normatif et statistiquement majoritaire, d'un mariage avec cousine croisée patrilatérale) :



C'est pourquoi l'unité père-fils est dans cette société une unité militaire fondamentale : les fils assurent la défense des maisons (Rouville 1987 : 70 et les exemples donnés par Bonnafé et Fiéloux) et ils sont, disent Bonnafé *et al* 1982 : 84, « toujours placés en première ligne » dans les combats.

2° Les esclaves

Relativement nombreux, au point où la culture lobie (unique, croyons-nous, en cela) distingue comme deux ensembles exogamiques les *wo* (de souche libre) et les *de* (le terme *de* désignant, comme nous le comprenons, esclaves *et* affranchis, *servi* et *liberti*, pourrait-on dire) – encore que, contrairement à une présentation courante, cette division ne vaut qu'à l'intérieur de chaque matriclan, autorisant en quelque sorte les gens *du même clan* à se marier à des *de* s'ils sont *wo* et réciproquement ; mais il n'y a pas de loi d'exogamie générale qui ferait qu'un *de* ne pourrait épouser qu'un *wo*.

Les *de*, avant d'avoir été affranchis, sont de véritables dépendants contrairement à ce que d'aucuns prétendent : mise à mort sans autre forme de procès en cas de meurtre (Labouret 1931 : 374), droit de vie et mort probable (bien que dénié par certains), travail très dur d'une femme servant au transport ou d'un homme dans l'agriculture (Bonnafé 1993 : 135) – c'est bien l'impression que donne la statuette lobi d'une femme *de*, le ventre creux, les côtes saillantes, les mains liées dans le dos (*ibid.* : 122). Mais la stratégie africaine normale en société lignagère est une intégration, relativement rapide, du *de* dans la parenté (avec cette particularité que l'ancien maître devient à la fois père et oncle maternel). De façon générale, il a les mêmes obligations que le fils ; il est affranchi 1° par séparation (*le*), établissant une ferme à part, tout comme un fils ; 2° par rachat, sur ce qu'il a pu gagner (*ibid.* : 128-9).

Comme ailleurs, tout rapproche le fils de l'esclave : non seulement le rite, mais encore « une semblable obligation existait pour le fils émancipé [*le*, « séparé »] pendant des années » de verser une part de son gain au maître ou au père. « Sous cet aspect, un captif et un fils étaient très peu différents… » (*ibid.* : 129).

À quoi servait le captif ou ancien captif ? À se battre aux côtés de son maître. Toutes les données vont dans ce sens : on venge son captif comme on venge ses parents, on attend de lui courage, les premiers objets achetés par le maître étaient un arc, un carquois en même temps qu'une houe, une hache, un cache-sexe, etc. La finalité même de cet esclavage – qui est généralement dans les sociétés lignagères de renforcer le lignage minimum – paraît chez les Lobi proprement militaire :

> L'homme relativement riche, mais sans parents susceptibles de l'aider en cas d'attaque armée, se procure des alliés moyennant cauris et animaux. Il achète donc, selon sa fortune, un ou plusieurs captifs. Pour s'assurer que l'allié ainsi acheté remplit toutes les

> conditions requises pour porter dignement le titre d'homme, il en vient à l'improviste, à gifler celui-ci. Si l'offensé ne rend pas la gifle … le Lobi … le revend immédiatement… (D. Traoré, cité par Bonnafé 1993 : 132).

Politique : caractéristiques et type

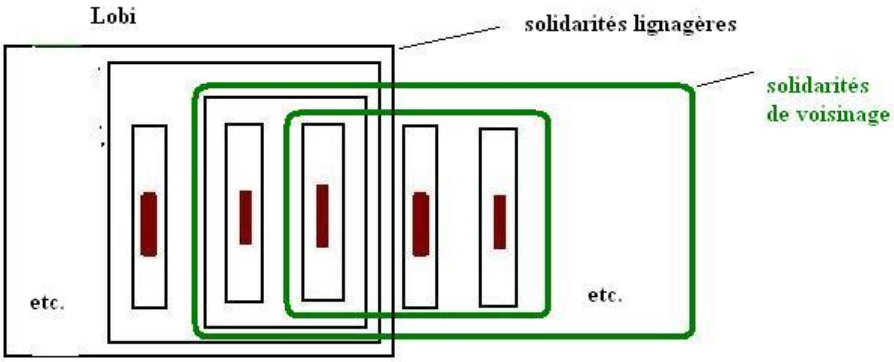
Tout homme fait partie des « hommes portant l'arc ».

À aucun niveau, il n'existe d'organisation à part de la violence.

La souveraineté est divisible, mais seulement jusqu'à un certain niveau qui est le noyau minimal de dépendance, des fils et des esclaves – ce que nous rangeons dans la catégorie des semi-États (cf. nos *Éléments de classification des sociétés*).

Cette unité souveraine indivisible ne reçoit les ordres de personne. Mais, à l'intérieur, le père est comme un roi en son royaume.

Les unités plus larges sont des compositions librement consenties.



Toutes ces caractéristiques (le fait que ce soit un non État, le caractère de divisibilité de la souveraineté, la combinaison entre dépendance et association libre) se déduisent très évidemment (encore que nous détaillerons cette démonstration dans le livre suivant) des rapports sociaux fondamentaux tels que nous les avons définis aux livres I et II. De même d'autres aspects, comme l'hypoarchie, et donc l'impossibilité sur la seule base de la parenté de fonder une force de contrainte plus large, alias un État. Les aspects dynamiques des sociétés lignagères ne seront envisagés que dans la dernière partie.

NOTES COMPARATIVES SUR LES SOCIETES LIGNAGERES

La nature du politique dans les sociétés lignagères ou villageoises-lignagères est bien mise en évidence par ces mots des Bulsa (nord Ghana), cités dans la belle étude de Schott (1980 : 182, 183) :

> De nos jours, il n'y a plus de *kangiruk* [vengeance, *self-help*[167], compétition]. Un homme n'utilise plus sa propre force [*own strengh*] pour faire *kangiruk*. C'était au temps de nos ancêtres que cela existait. En ces temps-là, si vous alliez au marché et que votre ennemi vous frappait, vous vous efforciez de le frapper en retour (littéralement de le payer en retour). Aujourd'hui, si vous allez au marché et qu'un homme vous frappe, vous allez au poste de police. Vous n'utiliserez plus votre force pour "faire payer votre dette " [*tuni pami* : *tuni*, "payer", *pami*, dette ou créance] (c'est-à-dire pour vous venger).

---

167 Au sens des anthropologues anglo-saxons qui définissent la justice primitive par la vendetta comme « self-help », idée de se faire justice soi-même.

Cet informateur bulsa a ainsi dit, en quelques mots, ce qu'est une société sans État et la différence avec une société étatique.

Notes critiques à propos des Nuer et des thèses d'Evans-Pritchard [non rédigé]
[cf. notes manuscrites et cours des années 1990]

Chap. 12 - L'AMERIQUE DU NORD

L'hétérogénéité du monde amérindien, son découpage – stable depuis un siècle, et qui fait, à quelques détails près, consensus – en aires culturelles, obligent à raisonner selon ces unités, si ce n'est au cas par cas. Toutefois, deux traits communs à cet ensemble amérindien du Nord (en dehors du subarctique et de la Côte nord-ouest), et qui le distinguent tant de l'Afrique que de l'Australie, frappent.

C'est, d'une part, les descriptions, bien documentées et précises – et qui manquent complètement dans nos deux précédents cas –, du mode de recrutement pour la guerre, ce dont nous avons déjà parlé (chapitres 7.II et 8.IV). Le mode de recrutement décrit par tous les observateurs, un recrutement de volontaires sans engagement, signe, mieux que tout autre, la nature non étatique des sociétés qui y recourent. Il n'est à vrai dire que la contrepartie de celui du « chef sans pouvoir », mais la contrepartie la plus significative puisqu'elle concerne non pas seulement le chef de paix, le « chef qui donne », mais aussi – et paradoxalement – le chef de guerre. Si bien que cet ensemble nord-amérindien pourrait être caractérisé par :

1° l'existence d'une dualité institutionnelle entre chefs de paix et chefs de guerre ;

2° l'allure très modeste, dans [leurs] fonctions et [leurs] attributs, des premiers qui sont des spécialistes de la parole et de la persuasion, obligés de donner des biens pour se faire entendre, tout ce qui caractérise le chef amérindien classique que nous appelons le chef clastrien[168] ;

3° des chefs de guerre auxquels il n'existe pas d'obligation institutionnelle d'obéir, et donc, puisqu'ils ont du pouvoir, ne peuvent l'avoir qu'en dehors des institutions.

Le second trait commun (et toujours en laissant de côté la Côte nord-ouest), c'est l'existence, nouvelle par rapport à tout ce que nous avons envisagé jusqu'ici, de fonctions politiques bien définies (sur la notion de fonction, voir livre II, chap. 6, V). C'est presque la même chose de dire qu'en Amérique du Nord, nous avons affaire, pour la première fois dans cette étude, à un système formel. Ici encore, ce sont les Plaines qui sont les plus nettes, et les plus étonnantes : dans une société aussi peu empreinte de formalisme que les Sioux, parmi des nomades, et des grands nomades à cheval qui vivent dans ces habitations durables et mobiles typiques des grands nomades, des tentes ou tipis, la première chose que l'on fait, nous dit un de nos meilleurs informateurs, est de nommer un chef du campement, un sous-chef, etc. Ces fonctions, ces charges, ces sortes de magistratures sont très diverses. Elles concernent des individus ou des conseils. Elles sont consultatives ou décisionnelles. Elles peuvent même à l'occasion devenir contraignantes. L'idée d'État est déjà inscrite en filigrane dans ces institutions. L'organe est créé tout autant que la fonction ; il suffit de lui donner le pouvoir. À moins, bien sûr, qu'il ne le prenne.

---

168 Cf. *Éléments*… (Testart 2005 : 93-4).

En raison de la diversité des situations rencontrées dans les Plaines, nous commençons cette revue par les Iroquois qui constituent aussi le grand classique de l'anthropologie politique.

LES IROQUOIS

Iroquois et Hurons sont célèbres en Europe depuis le XVIII[e] siècle. Swift écrivait en 1712 que l'on trouvait à Londres « une sorte de désœuvrés, appelés Mohocks [Mohawks, une des tribus iroquoises] qui parcouraient la ville tels des diables, cassaient le nez des gens et les frappaient… » Avant la guerre d'indépendance, Benjamin Franklin, faisant allusion à la Ligue des Iroquois, disait en 1754 qu'il serait bien étrange que « six nations de sauvages incultes » soient parvenues à former une confédération solide alors que la chose semble impossible pour une dizaine de colonies anglaises. La célébrité de la démocratie iroquoise, considérée comme une des plus anciennes du monde, fait que l'on se demande aujourd'hui si elle n'a pas influencé la constitution américaine, ce qui donne lieu à une controverse très actuelle outre-Atlantique. Dès le début du XVIII[e] siècle, les Iroquois sont par excellence les « bons sauvages », dans les travaux du baron de La Hontan et de Lafitau, bien avant Rousseau.

En anthropologie, ils sont célèbres comme l'exemple type de société matrilinéaire et matrilocale. L'organisation sociale, bien décrite et bien connue, comporte :

- matrilignage, correspondant à une longue maison,
- matriclan,
- phratries
- nation ou tribu (unité que l'on peut dire aussi « ethnique », encore que le terme « peuple » serait préférable : c'est de toute façon une unité à la fois culturelle et politique)
- confédération des 5, puis des 6, nations (unité politique)

Le Droit

Nous ne commentons que le droit criminel[169], le seul d'ailleurs qui soit bien connu (le dédommagement pour un coup est analogue, mais nous ne savons rien en cas de dommage seulement matériel).

Le droit à la vengeance est reconnu[170], avec des règles similaires à celles que l'on trouve ailleurs (fuite du meurtrier ; l'acceptation des cadeaux fournis au titre de wergeld met fin au droit de se venger). Ce droit, comme tout ce qui a trait à la vendetta, concerne autant des meurtres entre familles différentes qu'entre villages différents de la même nation ou qu'entre nations différentes. Dans ce dernier cas, la vendetta dégénère en guerre. Il faut d'ores et déjà noter que l'on peut mettre fin à une guerre, même avec des ennemis traditionnels et lointains, par la remise de biens.

Le tarif de la composition (wergeld) est bien connu, encore que les victimes puissent demander plus, et consiste en biens de valeur, au moins celle d'une robe en peau de castor : des wampums, enfilades de perles ou colliers de perles, ustensiles en métal ou

---

169 D'après Lafitau I, pp. 91-102 ; Tooker 1964: 52-56; Morgan 1901 I : 322-324 – lequel auteur édulcore un peu les choses en disant que « le cadeau du wampum blanc n'est pas de la nature d'une compensation pour la vie du défunt, mais une confession du crime avec repentance… » : certes, le wampum blanc n'est pas une compensation, mais ce premier don sera suivi de beaucoup d'autres qui seront, eux, de la nature d'une compensation.

170 Contrairement à ce que nous écrivions dans nos *Éléments*… (Testart 2005 : 90), « Et personne ne peut non plus faire la vendetta » : la vendetta est évitée, mais elle n'est pas interdite.

hachettes, dans un cas des prisonniers de sexe féminin. Ce tarif est variable selon les cas. Les victimes peuvent demander en réalité ce qu'elles veulent – typique entre gens de nations différentes, ce qui sera alors accepté pour éviter la guerre. Iroquois et Hurons donnent par exemple des biens aux Algonkins ou aux Français, s'ils estiment qu'un meurtre ne doit pas déclencher une guerre. Le nombre de biens donnés varie entre 20 et 60 selon les cas. Pour un homme tué par un homme, chez les Iroquois, on donne 20 wampums : 10 pour la vie qui a été prise, et 10 pour racheter la vie du meurtrier (lequel devrait autrement être tué par les vengeurs). Comme la vie d'une femme vaut le double de celle d'un homme (tant chez les Hurons que chez les Iroquois), une femme tuée par un homme vaut, selon le même calcul, 30 wampums, et une femme par une femme, 40. Chacun des biens est donné avec grand cérémonial, en disant par exemple du premier : « celui-ci donné pour enlever la hache de la tête » ; le suivant, par exemple, « celui-ci pour laver le sang » ; le troisième, « pour effacer les larmes » ; etc.

Rien de tout cela n'est bien particulier au monde iroquoien. La particularité qui explique le très petit nombre de vendettas (de l'avis de tous les observateurs) est qu'aussitôt un meurtre commis, un conseil se tient, conseil entre phratries ou conseil de village selon les cas. Son action vise à apaiser les esprits ; ses membres vont trouver la famille du meurtrier pour savoir s'il veut s'amender et demander pardon ; si c'est le cas, il envoie un wampum blanc aux endeuillés, en signe de bonne volonté. Lui et sa famille enverront ensuite les biens traditionnels du wergeld sans qu'il leur soit plus particulièrement demandé de le faire, car ce seront tous ceux de bonne volonté qui le feront, le versement du wergeld sera en quelque sorte l'affaire de toute la communauté. Encore faut-il que les parents de la victime consentent, acceptent les biens ; tant que tout n'a pas été versé, ils peuvent encore tirer vengeance ; mais, généralement, ils ne le font pas. Quelle différence avec les Lobi – ou avec tout autre système de vengeance classique, qui admet la composition pour meurtre ? La différence est dans le fait que la communauté dans son ensemble, telle qu'elle est représentée par le conseil, se charge des négociations et de la réparation. Ce n'est plus une affaire privée. Et pourtant, ce n'est pas un État. Et pourtant, on n'exerce pas de contrainte contre la famille de la victime qui conserve son plein droit de refuser la composition et donc son plein droit de faire vendetta. Il existe seulement un consensus moral qui, apparemment, d'après ce que l'on sait, réussit à bloquer le mécanisme de la vengeance. Retenons encore ceci, que la solidarité n'est pas moins grande que dans les systèmes lignagers qui explosent périodiquement en vendettas : mais elle joue pour faire accepter la composition et non pour appuyer l'action miliaire, elle joue pour la paix et non pour la guerre.

Pour le reste, rien ne distingue le droit criminel des Iroquoiens de ce que l'on voit ailleurs. Cette sorte de punition qui avait lieu avant selon quelques observateurs, et qui consistait pour le meurtrier à rester sous le cadavre de sa victime pour en recevoir les jus putrides, s'apparente plus à une cérémonie expiatoire qu'à du droit pénal. Quant au fait que le conseil peut exécuter des « sorciers » ou d'autres membres malfaisants de la communauté (Lafitau en donne un exemple bien documenté), c'est un droit dont nous avons déjà parlé.

La guerre

Sur les guerres iroquoises, nous avons déjà dit (chap. 8, III) qu'il ne s'agissait en aucun façon de guerres primitives, qu'elles n'étaient pas dans le prolongement des vendettas ni ne s'expliquaient par l'animosité ordinaire entre tribus. Nous les voyons comme des guerres politiques, visant la domination.

Du point de vue strictement politique, on retiendra les quatre points suivants :

Il s'agit évidemment d'une société sans État dans la mesure où le recrutement reste fondé sur l'idée que chacun est libre de sa violence, peut en conséquence répondre à un appel et se retirer d'une expédition quand il le veut.

Bien que les chefs de guerre[171] iroquois ou hurons n'aient guère plus de pouvoir (de contraindre ou d'ordonner) que les autres chefs indiens, il semble néanmoins qu'un début de stratégie se fasse jour dans les opérations militaires. Les hommes, en tout cas, acceptent de s'acquitter des tâches que les chefs leur assignent.

Les chefs de guerre ne mobilisent qu'en comptant sur leur force personnelle d'attraction ou de persuasion, même quand il s'agit d'une guerre décidée par le conseil ; comme dit Morgan (1901 I : 68), « les opérations militaires quelles qu'elles soient sont entièrement laissées à l'entreprise privée. »

La base de la mobilisation n'est jamais l'organisation clanique. Que ce soit le cas est explicitement dénié (« Le clan n'avait aucun rôle dans la guerre », dit un informateur – Quain 1937 : 266, n. 4), mais encore la méthode de recrutement ne fait en aucune façon appel aux clans ni aux lignages. Il est bien plus probable que se recrutent et se lient ainsi des amis, les amitiés martiales étant chose très répandue sous tous les cieux[172]. Il faut donc corriger et compléter Morgan, du moins l'idée centrale d'*Ancient society*, que la société iroquoise serait entièrement organisée sur le patron de l'organisation gentilice. Elle est bien plus proche des sociétés des Plaines et des autres sociétés américaines qui mettent toujours en jeu autre chose que les clans : la libre association qui est à l'origine des dites « sociétés secrètes ». Dernière remarque sur ce point : on voit à quel point le clan amérindien diffère du lignage africain, lequel encadre évidemment la violence, de la guerre comme de la vendetta.

L'organisation politique (1) : niveau confédéral

L'organisation politique de la confédération est relativement bien connue. Les 5 tribus de la ligue sont représentées (il s'agit donc tout au plus d'une démocratie représentative) par 50 sachems. Chacune des tribus est représentée par un nombre différent de sachems, ce nombre n'étant en aucune façon, même en première approximation, proportionnel aux populations respectives des tribus. Cette inégalité choque la mentalité moderne, mais elle n'a pas la même importance que dans la démocratie moderne puisque les décisions ne se prennent qu'à l'unanimité. Seconde déviance par rapport à notre sens de la démocratie : sont, dans chaque tribu, éligibles au titre de sachem seulement les membres de certains clans. Par exemple, chez les Seneca, il n'y a que 8 sachems, 2 du clan tortue de mer, 3 du clan de la bécasse, 1 du clan du faucon, 1 du clan de l'ours, 1 du loup : les clans du castor, du cerf et du héron n'ont pas de sachem. C'est ce qui permet de dire que le titre est « héréditaire » dans les clans. Toute cette organisation, avec la liste des sachems, est immuable depuis la fondation de la ligue, que l'on fait généralement remonter au XV^{e} siècle. Ce privilège de certains clans sur d'autres (en lui-même analogue au privilège des patriciens sur les plébéiens au début de la République romaine) est donc permanent. Ou, ce qui revient au même, une titulature déterminée (les titulatures sont nommées comme des noms propres que

171 Erreur encore dans nos *Éléments*… (ibid. : 90, 94) : les chefs de guerre ne sont pas « chargés » ni « choisis » par le conseil, comme nous écrivions à la suite de Therrien (1986 : 261, idée présentée sans référence et contraire à ce qu'on lit ailleurs). Les chefs de guerre n'ont donc pas de « mission », ils ne sont pas titrés (à l'exception des deux postes exceptionnels de sachems de guerre chez les Senecas) et ne détiennent aucune autorité publique.

172 Sur l'idée d'un compagnonnage guerrier en Iroquoisie, voir *La servitude volontaire* (Testart 2004a II : 86-7).

prennent ceux qui les occupent) est réservée à un clan déterminé. Cela dit, comment est choisi son titulaire ? Compte-tenu de la matrilinéarité du clan, il ne peut tout au plus s'agir que de transmission entre oncle maternel et neveu utérin. Morgan soutient, sans être bien convaincant[173], que le choix reste démocratique puisque tous les membres du clan sont éligibles. Lafitau[174], déjà, en donnait à penser tout autrement, décrivant comment la matrone du clan choisissait, en accord avec d'autres et en prenant conseil à l'extérieur du clan, le titulaire : ce sont des tractations de couloir, qui n'ont rien à voir avec un suffrage démocratique. Mais ce sont les travaux de Goldenweiser[175], suivi en cela par toute la critique moderne, qui ont donné le coup de grâce à ce mythe en montrant, à partir de généalogies de sachems iroquois que les titres se transmettaient en général aux frères ou aux neveux proches, bref qu'ils étaient accaparés par des lignages bien définis au sein des clans. Aucune procédure d'élection en tout cas n'a jamais été décrite pour le monde iroquoien. Ni, croyons-nous, pour l'ensemble du monde amérindien. Le formalisme est donc tout entier dans les fonctions, les titulatures, les règles de préséance, celles relatives à l'éligibilité, mais pas du tout dans ce que l'on appelle « démocratie », si l'on s'en tient à l'essentiel de l'opinion actuelle : un régime fondé sur les élections et qui assure une bonne représentativité. À noter d'ailleurs que Morgan en 1851 ne classe pas le système politique des Iroquois parmi les démocraties, mais parmi les oligarchies ; Lafitau non plus ne le voyait pas comme une démocratie, mais le caractérisait comme une gynécocratie – sur le modèle des Lyciens, un siècle et demi avant Bachofen.

Les sachems sont investis par le conseil de chaque tribu ; ils peuvent aussi être démis. La règle de l'unanimité est appliquée d'une façon originale : les sachems de chaque tribu sont groupés en classes de 2, 3 ou 4 individus : chaque classe s'efforce de faire l'unanimité en son sein et, si cela est acquis, désigne l'un de ses membres pour exprimer l'opinion commune.

La fonction principale du grand conseil de la confédération est de déclarer la guerre ou de faire la paix. Il fédère l'ensemble des tribus iroquoises qui, sauf action individuelle, agiront de concert. Il fit la force militaire de la confédération.

L'organisation politique (2) : niveau local

En dehors de cette description, il faut bien dire que nous sommes très mal renseignés sur le fonctionnement du système à tous les autres niveaux. Le sujet, d'ailleurs, a suscité très peu d'intérêt chez les anthropologues ou ethnohistoriens comparativement à d'autres, tels la guerre, la torture ou le cannibalisme, à propos desquels les thèses s'affrontent. Il ne semble pas que l'on se soit aperçu qu'il existait deux modèles de la

---

173 Raisonnement circulaire dans *Ancient society* : « Étant donné que tous les membres mâles de la gens étaient également éligibles, [aucun ne jouissait] d'un droit de priorité. Le choix du successeur ne pouvait donc se faire que par élection » (Morgan 1985 : 79). Mais dire que « tous les membres mâles de la gens étaient également éligibles » et qu'aucun ne jouit de privilège, c'est se donner ce qu'il faudrait montrer.

174 Dans l'édition française abrégée : I : 81-2 ; dans l'édition complète, le pouvoir des femmes, en particulier celui qui leur vient du fait que les mères et les filles résident ensemble, et donc les sœurs (ce que nous appellerions aujourd'hui matrilocalité) et le choix par elles des chefs est développé dans un chapitre précédent (Lafitau 1974 I : 69-70).

175 D'après des notes de terrain non publiées réunies entre 1912 et 1914 (Tooker 1964 : 47, note 67 ; 1978 : 426 ; Fenton 1978 : 312). Dans le contexte iroquois, un « lignage » n'est autre qu'une famille étendue comprenant tous les descendants par les femmes (matrilinéarité) et résidant dans une même maison (matrilocalité). Cette unité, qui représente une subdivision du clan, est parfaitement reconnue : elle est appelée *ohwachira* chez les Iroquois (Tooker 1964 : 473, note 58).

société politique, l'un fondé sur Morgan, et l'autre sur Lafitau. Morgan, dans *The League*…, c'est-à-dire en 1851, n'insiste pas sur l'aspect démocratique, et ne décrit à vrai dire le politique qu'au niveau de la confédération. Il en va tout autrement en 1877 dans *Ancient society* qui contient deux thèses entièrement nouvelles par rapport à tout ce qu'il a écrit auparavant. La première, c'est l'idée d'un parallélisme complet entre les différents niveaux du politique : la structuration du politique est la même au niveau de la gens (clan), de la phratrie, de la tribu, de la confédération. La seconde, qui représente un renversement complet par rapport à celles de 1851 (p. 122 « *a regular progression of political institutions, from the monarchical, which are the earliest in time, on to the democratical, which are the last, the noblest, and the most intellectual* » ; le système iroquois est par ailleurs caractérisé comme oligarchique), est celle d'une démocratie originelle. Le reste suit. Comme, à l'origine, il n'y avait que l'organisation gentilice, la gens est démocratique. Quand celle-ci se développe en phratries, tribus ou confédérations, ces unités plus larges ne sont que des composés de gentes, de même nature qu'elles, et pareillement démocratiques – ce qui traduit l'unité et la spécificité de la société gentilice, entièrement fondée sur les gentes, par opposition à la société politique, fondée sur le territoire. Ces deux thèses sont très clairement exprimées dans ces lignes :

> Leurs gouvernements [ceux des Grecs et des Romains avant la période classique] étaient très démocratiques parce que les principes à la base de l'organisation en gentes, en phratries et en tribus étaient démocratiques […] Étant donné que la gens, qui constitue l'unité de l'organisation, était essentiellement démocratique, la phratrie, composée de gentes, la tribu, composée de phratries et la société gentilice formée par une confédération ou une fusion des tribus, l'étaient *nécessairement* aussi (Morgan, *La société archaïque* 1985 : 72, 73, nos italiques).

Évidemment, tous ces raisonnements sont faux. Le combiné n'a pas « nécessairement » les mêmes propriétés que les éléments qu'il combine (thèse explicite, p. 95 : « … car un composé est de même nature que ses éléments »). La thèse du parallélisme entre les différents niveaux sociaux, qui constitue un mode de réflexion majeur chez Morgan (c'est celui que l'on retrouve dans le parallélisme supposé entre terminologie de parenté et comportement, donc mariage de groupe), est infondée. Mais c'est ce qui conduit Morgan à décrire une société iroquoise parfaitement homogène, avec les mêmes principes démocratiques, du clan à la confédération, une même représentation par des élus du peuple, les sachems, à tous les niveaux. Tout cela est extrapolé.

La partie la plus invraisemblable de cette reconstruction (Morgan reconstitue l'élément – le clan – à partir de ce que l'on sait sur le composé – la confédération) concerne le clan. Dans *Ancient society*, le clan, selon la première propriété énoncée par Morgan, possède « le droit d'élire le sachem et les chefs », ce par quoi un lecteur normal comprend que 1° *chaque clan* est représenté par son représentant (le sachem) ; 2° les autres chefs (chefs de guerre, en tout cas non sachems) sont pareillement élus *dans le clan*. La première caractéristique est fausse puisque certains clans n'ont pas de sachems, comme Morgan l'a très bien décrit. La seconde est absurde, puisque les chefs de guerre ne sont pas élus et ne sont pas recrutés sur une base clanique, ce que Morgan sait très bien (dit en 1851 et redit dans *Ancient society* à la page où est affirmé ce droit du clan à élire chefs et sachems : p. 78 la fonction de chef n'était pas héréditaire dans le clan ; contradiction très sensible, qui fait que le chef de guerre ne peut participer au conseil de clan, et que Morgan tente de contourner en disant qu'il faisait « comme le sachem, partie du conseil *de la tribu*). Quant à l'idée que « le choix se faisait au suffrage libre de

tous les membres adultes » (p. 79), elle est imaginaire, nous l'avons déjà dit ; l'idée suivante, « celui des deux candidats qui avait obtenu le plus grand nombre de suffrages était nommé sachem », est quant à elle absurde et contradictoire avec la règle générale en Amérique indienne de l'unanimité (la mention d'une élection « au plus grand nombre de suffrages » impliquant une règle de majorité) ; la présentation qui est faite des chefs de guerre qui seraient élus et investis officiellement dans leurs fonctions (p. 80, « les mêmes règles…) est contraire à toutes les données ; de même l'idée que le nombre de chefs était proportionnel au nombre de ses membres (*ibid*.) ; etc. Suite à toutes ces reconstructions, la gens devient le parangon général de la démocratie : « Les principes de liberté, d'égalité et de fraternité, sans avoir jamais été explicitement formulés, étaient les principes fondamentaux de la gens » (*ibid*. : 95).

Un modèle différent émerge des sources anciennes, un modèle complexe dans lequel subsistent beaucoup d'obscurités, mais dans lequel les différents niveaux politiques sont organisés selon des principes différents. Sur les conseils de clan, les chefs de clan, probables, mais sur lesquels nous n'avons que peu de renseignements, on ne dira rien. Ces chefs, tout à fait mineurs, s'ils existent, n'ont rien à voir avec les sachems investis officiellement. Le conseil le plus important est assurément le conseil de tribu ou le conseil de village (ce que les Américains appellent souvent « *town* », pour souligner son aspect politique) ; entre l'un et l'autre, nous distinguons très mal, d'autant plus que dans la présentation de Morgan qui continue à servir de référence, *il n'existe pas de conseil de village*, ni rien sur l'organisation territoriale d'une tribu (conformément à son idée que la parenté seule régit le politique). Il existe certaines questions élémentaires pour lesquelles nous n'avons pas l'ombre d'une réponse : quel est le rapport (de subordination, de protection ?) entre les villages fortifiés et les autres ? Doit-on imaginer un rapport analogue à celui entre commune et hameau (ou lieu-dit) ? Toute cette dimension d'administration territoriale nous échappe. Quoi qu'il en soit, le conseil de la tribu ou du village ne semble pas, conformément à plusieurs sources, formé de sachems, c'est-à-dire de chefs officiellement investis. Il s'agit typiquement, selon Lafitau[176] (I : 84, 85), d'un conseil d'« anciens », régi par l'âge : chacun y participe « lorsqu'il a atteint cet âge de maturité » son organisation reste assez peu formelle car le nombre de ceux qui y siègent « n'est pas déterminé ». Ce sont ces vieillards que l'on écoute, eux qui prennent les décisions, même si chacun peut venir écouter ; « tous les conseils particuliers [ceux des femmes, ceux des guerriers] sont subordonnés à celui des Anciens, *qui est comme le conseil supérieur* » (nos italiques). Tout converge pour montrer l'importance de ces anciens : Tooker (1964 : 42), à propos des Hurons, résume les sources en disant que « les anciens du village décident de tout et que leur avis vaut ordre » ; Fenton (1978 : 314) relève que « le conseil des anciens est un thème récurrent dans toute l'histoire iroquoise » et que « l'assemblée au niveau villageois des chefs de clan, des anciens et des sages fait la politique locale ». Se pourrait-il que ces « anciens » soient les mêmes que les sachems ? Pas du tout. Ce que Lafitau appelle « chefs », dont la dignité « est héréditaire dans la cabane [la longue maison] » (I. p. 81) et qui sont investis solennellement correspond très exactement à ce que l'on appellera ensuite « sachems ». À la différence des « anciens », les chefs sont des titulaires ; ils viennent avant les anciens en dignité, mais les écoutent néanmoins ; ils s'en distinguent encore

176 Nous ne partageons pas l'opinion de Fenton et Moore (dans leur introduction à la traduction anglaise, 1974 : lxxxii) que Lafitau ne décrit pas le niveau confédéral (c'est l'apport de Morgan) mais que c'est « dans la sphère de la politique locale qu'il excelle. Il nous apprend en effet, en décrivant le conseil du village de Caunghnawaga, comment la voix des Anciens est décisive. » Sur ce sujet, Lafitau reprend également des données du père Brébeuf.

par le fait qu'aucun n'oserait prendre la parole s'il n'était suffisamment âgé (ce que font les anciens), ne s'exprimant que par l'intermédiaire de porte-paroles. Après leurs discours, ils disent : « Pensez-y *vous autres Anciens, vous êtes les maîtres : ordonnez* » (*ibid*. : 87, nos italiques).

Un dernier point reste peu clair. Dans toutes les sources, il est question de grands chefs, par exemple chez Lafitau : « Chaque tribu a son chef… » Morgan (1985 : 137) concède qu'il existe « dans certaines tribus indiennes » des chefs suprêmes. Pour les Hurons, les *Relations des Jésuites* parlent d'un grand chef que l'on nomme d'un terme spécial pour le distinguer des guerriers ordinaires, et qui a « d'autres villages sous sa juridiction », pour lesquels il est secondé par des « chefs à la fois de police et de guerre » ; pour son propre village, il a trois sous-chefs, un assesseur et un lieutenant pour le remplacer en cas d'absence (Tooker 1964 : 44). Le problème n'est pas tant qu'il existe des chefs plus honorés que les autres, il est qu'ils semblent détenir un pouvoir au moins administratif et qu'il est difficile de les classer soit comme chefs de guerre, soit comme chefs de paix – deux fonctions réputées incompatibles. Il existe plutôt, vers le haut de la hiérarchie, un niveau où tout se mélange et où la chefferie apparaît dotée d'un véritable pouvoir, d'autant qu'elle cumule les fonctions. Tout aussi significatif est que dans la légende de fondation de la Ligue, la légende de Hiawatha, il est fait mention de chefs très puissants auxquels on conférera les premiers titres de sachem. Ainsi pour Atotarho (Adodarhonh ou Thadodaho, qui devient le premier titre de la liste des Onondagas, le 19ème de la ligue des cinq nations), chef redouté des Onondagas, laquelle tribu aura droit à 14 sachems dans la Ligue, alors que les autres n'auront droit tout au plus qu'à 10 ; la « capitale » des Onondagas sera la capitale fédérale, où se tiendra le conseil de la Ligue ; les Onondagas seront la nation leader dans la Ligue, seront les gardiens de la loi, siègeront au centre ; etc. (Hale 1963 : 27). Dans chacune des tribus, il est question d'un chef suprême (ou de deux pour les Senecas, qui auront le commandement militaire de la Ligue), et c'est à partir de ces chefs que sera formé le premier conseil de la Ligue ; ce seront les six premiers sachems de l'histoire. Or ils n'apparaissent pas précisément comme ce que seront les sachems dans leur définition classique : de purs chefs de paix et des chefs sans pouvoir.

L'organisation au niveau confédéral et au niveau local n'est pas la même. Les participants ne sont pas les mêmes. L'essentiel du pouvoir ne se concentre pas dans les mêmes mains. Les titulatures de sachems, avec la liste rigide et ordonnée des 50 sachems, ne valent qu'au niveau confédéral ; et le pouvoir des sachems n'est bien affirmé qu'à ce niveau. Au niveau local ou national, tout reste plus informel et diffus, partagé entre le pouvoir des anciens et celui de grands chefs dont il est toujours extrêmement difficile de définir le pouvoir.

Et s'il existe une démocratie iroquoise, c'est moins par une organisation semblable à celle de nos actuelles démocraties, fondées sur des règles strictes de représentativité (d'élection) et de délégation, que par le fait que tous doivent être écoutés, tant les anciens qui ne sont titulaires d'aucun titre de fonction que ceux qui le sont. Ce même principe joue à tous les niveaux, et c'est pourquoi il existe également des conseils de femmes, des conseils de guerriers où les guerriers renommés sont écoutés sans qu'ils détiennent la moindre fonction officielle. Chaque groupe, chaque groupe d'intérêt, chaque corporation pourrait-on dire, tient son conseil. Morgan, en 1851 (p. 102), notait bien cette vie démocratique foisonnante : « presque toutes les transactions, sociales ou politiques, commencent et se terminent par un conseil […] On peut dire que la vie d'un Iroquois se passait à la chasse, sur le sentier de la guerre et auprès du feu du conseil. »

Le système politique : vue d'ensemble

1. Il existe des titulatures de fonctions.

Rien ne le met mieux en évidence que cette page, une des plus belles du premier livre de Morgan lorsqu'il parle de *sachemship*, néologisme que nous rendrons en français (sur le modèle de « roy-auté », pour *king-ship*, ou « d'amir-auté ») par « sachemauté » :

> Lors de la fondation de la Ligue, cinquante sachemautés [*sachemships*] permanentes furent créées, chacune avec un nom ; et les sachems qui détenaient ces titres furent investis du pouvoir suprême de la confédération. Pour assurer l'ordre de succession, et pour choisir les titulaires, la sachemauté fut décrétée héréditaire, soumise à des lois limitatives et spécifiques de transmission. Les sachems étaient égaux en dignité [*rank*] et autorité, et au lieu d'avoir juridiction sur des territoires séparés, leurs pouvoirs étaient unis, et coextensifs à la Ligue. Pour se parer contre toutes contestations ou fraudes, chaque sachem fut "élevé" ["*raised up*"], et investi dans son titre par une assemblée [*council*] de l'ensemble des sachems, selon les formes et le cérémonial qui convenaient. Jusqu'à cette cérémonie de confirmation et d'investiture, personne ne pouvait devenir un dirigeant. Il recevait, lors de son élévation, le nom de la sachemauté elle-même, comme dans le cas des titres de noblesse, ainsi que faisaient ses successeurs, de génération en génération. […] Les sachems, tous ensemble [*united*], formaient le Conseil de la Ligue, l'organe dirigeant, dans lequel résidait l'autorité exécutive, législative et judiciaire (Morgan 1901 I : 59).

S'il reste difficile de préciser les charges du sachem, en revanche, ses limites sont claires : s'il devait conduire la guerre, ou même la faire, il devrait, selon toutes les sources, se démettre de ses fonctions. C'est là une règle totalement absente du monde aborigène australien (les *headmen* étant souvent décrits comme grands guerriers) comme, croyons-nous, des sociétés lignagères africaines. La division entre chef de paix et chef de guerre telle qu'elle se voit en Amérique se trouve ainsi être la première grande affirmation de fonctions politiques antinomiques.

Enfin, que la fonction de sachem soit définie indépendamment de la personne qui l'occupe, c'est ce que met bien en évidence un passage de Hale dans un commentaire au à l'*Iroquois book of the rites* qu'il a lui-même découvert dans les années 1870 :

> La première loi [de la Ligue] prescrit que lorsqu'un chef [sachem] meurt, sa fonction [*office*] ne meure pas avec lui. Ceci est exprimé, dans un style métaphorique, par l'injonction que les "cornes", c'est-à-dire l'insigne de sa fonction, ne soient pas enterrées avec le chef défunt, afin d'être transmises à son successeur. Cette règle est formulée dans les termes les plus impérieux et dramatiques. "Nous risquons tous de mourir si sa fonction est enterrée avec lui dans sa tombe." Cette transmission systématique du rang de fonction était, en fait, le principe vital de leur gouvernement. C'était en raison de ce système que l'union fédérale différait des confédérations usuelles et transitoires qui se rencontraient chez les Indiens. En général, dans toutes les autres tribus, le rang de chef était personnel. Il était obtenu grâce aux qualités et aux mérites de l'individu, et il s'éteignait avec lui. D'où il résulte que leur gouvernement et leur politique, pour autant que l'on puisse dire qu'ils en avaient, étaient toujours incertains et fluctuants. [Suit une comparaison avec les Algonkins, pour conclure :] Le principe "le chef meurt mais la fonction survit" […] était le principe sur lequel la vie et la force de la constitution iroquoise dépendait (Hale 1963 : 67-8).

À la fonction de sachem s'attache un titre, lequel a un nom (un nom propre, différent en cela des titres de nos ministres : « ministre de … »), et dans lequel chaque titulaire se doit d'être régulièrement et officiellement investi, c'est-à-dire à l'issue d'une cérémonie formelle.

Chaque sachem a un ou plusieurs aides qui jouent aussi le rôle de messagers, et correspondent encore à une autre fonction tout à fait officielle ; le sachem s'attache de plus des orateurs qui parlent à sa place et, à l'issue de leur discours, il se borne à dire qu'ils ont bien parlé.

Il existe une sorte de trésor public, fait de wampums, de pelleteries, etc., à charge de chaque chef, et que l'aide se doit de surveiller, tout autant qu'il surveille le chef.

C'est donc déjà une organisation politique différenciée, une petite bureaucratie.

Il existe également une différenciation fonctionnelle des conseils : le conseil de tribu n'a pas à déclarer la guerre, puisque c'est la tâche dévolue au conseil fédéral. Le conseil du village ou de la tribu n'a plus alors à s'occuper que des affaires intérieures : venir en aide aux indigents (ce à quoi servent les caisses du trésor public), exécuter les indésirables, etc.

2. Ces titres politiques ne confèrent aucun pouvoir. Les chefs titrés sont les « *titular chiefs* » de Lowie, les « chefs sans pouvoir » de Clastres qui, obligés de donner pour convaincre, sont souvent plus pauvres que les autres. Encore que l'absence de pouvoir ne veuille pas dire nécessairement absence de privilèges. Mais ils n'ont pas le pouvoir de contraindre.

3. Ce sont les chefs de guerre qui ont – en réalité ou seulement potentiellement – le plus de pouvoir. Ils ne détiennent aucun titre, ne sont pas investis, etc. Pas de titulature de chef de guerre[177]. Leur pouvoir leur vient d'ailleurs, de leur expérience, de leur notoriété, de leurs amitiés guerrières – ce qui confirme, une fois de plus, que personne n'a de pouvoir du fait de la détention d'un titre de fonction politique. Leur pouvoir rencontre néanmoins la même limite que celui des chefs titrés : ils ne peuvent commander que ceux qui veulent bien l'être.

4. D'après toutes nos sources, les chefs titrés sont recrutés sur la base de la parenté matrilinéaire, c'est-à-dire sur la base des matriclans ou des matrilignages (on préférera cette expression « sont recrutés » à celle de « sont élus »). Ils leurs sont liés et les représentent. Les chefs de guerre ne sont pas liés à des clans, mais à des groupes informels fondés sur de tout autres principes : le volontariat, la libre association ou l'amitié martiale. La société civile est donc organisée sur un double principe.

Quel est dans cet ensemble le rôle de la parenté ? Nul pour la guerre (d'autant qu'un chef de guerre emmènera volontiers son fils à la guerre, contrairement à l'idée de la parenté matrilinéaire – Quain 1937 : 266, n. 4), est-il plus grand pour l'organisation politique ?

Dans une organisation lignagère africaine, où chaque niveau segmentaire se trouve structuré de la même façon et où le chef d'un segment de niveau supérieur est en même chef d'un segment de niveau inférieur, on peut dire que l'organisation politique est structurée selon la parenté. Il existe alors un parallélisme strict entre les différents niveaux. Mais ce n'est pas le cas dans le monde iroquoien, ainsi que nous l'avons soutenu ci-dessus.

Entre le niveau le plus élevé et le plus bas, il existe certes des parallèles que les Iroquois eux-mêmes ont voulu instaurer :

- la confédération est constituée de 5 feux, correspondant aux cinq nations, organisés en ligne, avec les Onondagas au centre, comme une longue maison : et c'est le symbole qui donne le nom à la Ligue ;

---

177 Morgan (1901 I : 69) mentionne, mais comme une exception, l'existence de deux chefs militaires officiels pour l'ensemble de la confédération.

- plus encore, les cinq nations sont supposées être partagées en moitiés, comme les tribus, ce qui se fait en en rangeant artificiellement 3 d'un côté et 2 de l'autre, ce qui fera que les nations et leurs représentants seront entre eux comme des parents.

Mais ce ne sont là tout au plus que métaphores. La parenté – l'idée de grande famille dans une même longue maison, ou l'idée des tribus étant comme des clans regroupés en moitiés – est le langage (mot que nous empruntons à Evans-Pritchard à propos des Nuer) qui permet de penser l'unité.

Il faut dire maintenant un mot de la notion de représentation. Une représentation est représentative d'un ensemble si cet ensemble est partagé de façon équitable entre des sous-ensembles qui envoient chacun un représentant à une assemblée. C'est le même problème que celui de la représentativité d'un échantillon en statistiques : l'ensemble doit être partagé de façon adéquate en classes relativement homogènes et chaque classe se doit d'être représentée. C'est ce que l'on fait dans toute démocratie en faisant des circonscriptions : chacune envoie un ou plusieurs élus. On peut alors dire que le découpage en circonscriptions, l'organisation territoriale administrative, est la base sur laquelle s'élève le régime politique démocratique. Mais l'organisation en clans des Iroquois, ce découpage exhaustif selon la parenté, *n'est pas* la base sur laquelle s'élève le régime politique iroquois des sachems :

1° parce que tous les clans n'envoient pas un sachem ;

2° parce que les quelques sachems de tribus ne traduisent tout au plus que la mainmise de quelques familles privilégiées sur la vie politique.

Il n'existe donc aucune raison de reconduire la thèse politique principale de Morgan dans *Ancient society* que le « système de gouvernement » des Iroquois (et de toute société primitive) serait « fondé » sur l'organisation gentilice, c'est-à-dire sur l'organisation clanique. Par rapport aux phénomènes politiques fondamentaux – que ce soit l'accès de chacun à sa violence, la divisibilité de la souveraineté, la règle d'unanimité, la notion de représentativité, celle de fonction politique bien définie, la subordination de principe du pouvoir militaire au pouvoir civil, l'importance des conseils, etc. – *le fait que la société iroquoise soit partagée en clans et en moitiés apparaît comme purement épiphénoménal*. Le privilège, sinon le monopole, de certaines familles sur la chose politique, l'existence d'une classe politique détenant par tradition, sinon par hérédité, l'essentiel du pouvoir, tout cela est quasiment universel (se retrouvant pareillement dans la Florence des Médicis que dans nos actuelles démocraties) et ne doit absolument rien à l'organisation clanique. La seule particularité iroquoienne est que les familles sont des familles matricentrées.

Remanier en ce sens la thèse morganienne, c'est enfin se permettre de comprendre – ce qui reste tout au long de l'interrogation de Morgan un mystère – comment il est possible de retrouver dans les sociétés indiennes dépourvues de clan (les Sioux, etc.) exactement les mêmes institutions politiques. C'est qu'elles ne doivent rien à l'organisation clanique, et qu'elles peuvent se combiner pareillement avec des matriclans, des patriclans ou même une absence totale de clans.

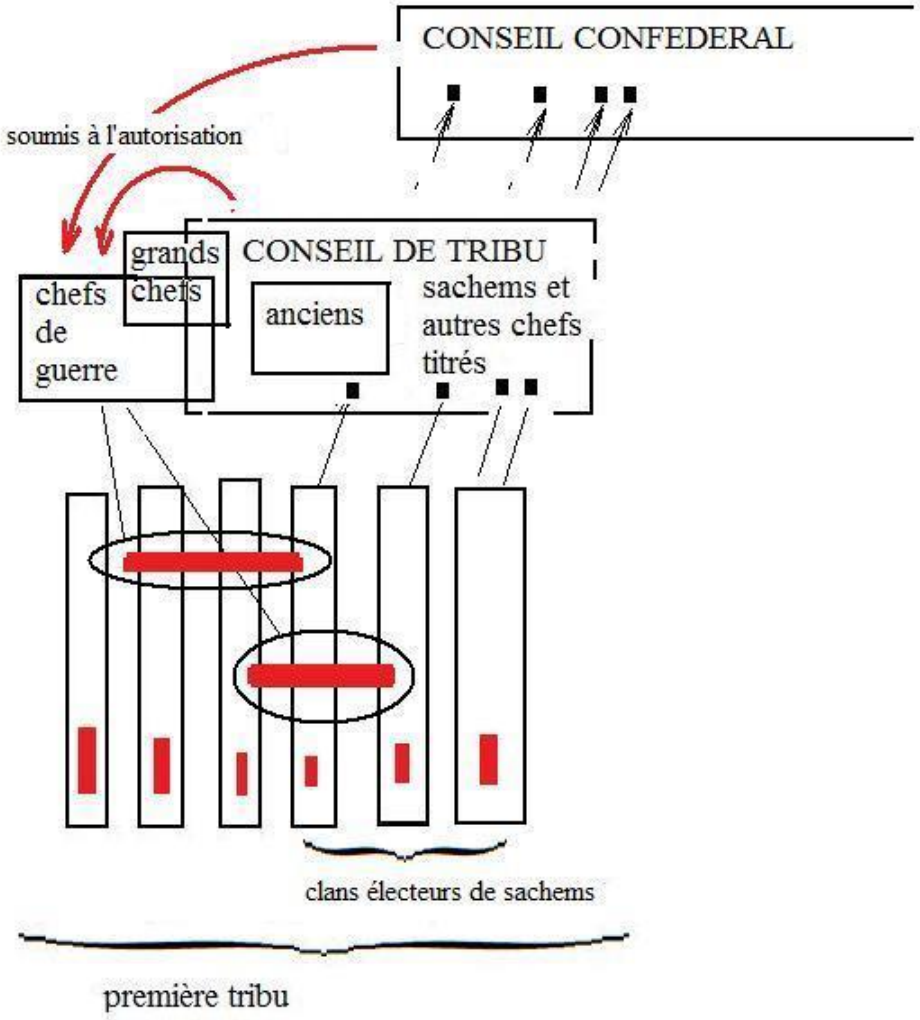
5. Il n'existe d'organisation démocratique formelle qu'au plus haut niveau, celui de la confédération. Ce n'est d'ailleurs, en présence d'éléments flagrants d'inégalités, que la règle d'unanimité qui fait l'égalité entre les tribus. Au niveau de la tribu, le conseil, analogue à l'assemblée du peuple, fait une large place aux anciens, du seul fait de leur âge, et ce pouvoir reconnu quoique informel vient encore contrebuter celui des chefs titrés.

N'est démocratique la vie politique iroquoise à ce niveau qu'en raison de la multiplication des conseils et de la dispersion des influences. Morgan (1901 I : 98) qui

commente souvent le fait que les plus célèbres des chefs iroquois étaient dépourvus de titres écrit que « les Senecas eux-mêmes déclarent qu'il ne serait pas sage d'élever au rang de sachem un homme en raison de ses capacités intellectuelles et de son influence ; cela conduirait à une trop grande concentration d'autorité entre ses mains. » Tooker (1978 : 429) abonde en disant que le système iroquois repose en partie sur le fait de ne pas nommer les plus doués comme chefs de la confédération : c'est un système où les pouvoirs s'équilibrent. L'incompatibilité entre la titulature de sachem et la guerre fait d'ailleurs un peu penser à notre actuelle séparation des trois pouvoirs.

6. L'action des chefs de guerre est soumise au grand conseil de la confédération (ou, à défaut de décision unanime, au conseil de tribu), parce qu'il est dans ses prérogatives de déclarer la guerre et la paix. Le commandement militaire est soumis au pouvoir civil.

Ces données sont résumées par le graphique suivant où l'on a figuré la violence en rouge comme sur les précédents graphiques (une partie dans les clans eux-mêmes dans la mesure où l'on ne peut exclure que les clans constituent les groupes de référence dans les vendettas) :



Le politique : caractéristiques et type

Les oscillations de l'opinion de Morgan sur la nature du système politique des Iroquois, oligarchie ou démocratie, sont en elles-mêmes instructives. Sans doute faut-il se résoudre à admettre que le système iroquois tient des deux, tout comme Polybe

décrivait le système politique de Rome à la veille des guerres civiles comme mixte, démocratique en raison de l'importance des assemblées du peuple tout entier et de l'éligibilité de tous, aristocratique en raison de l'importance du sénat. Reste que la question fondamentale n'est pas tant de savoir si ce sont tous (démocratie) ou seulement quelques-uns (aristocratie ou oligarchie) qui ont le pouvoir, que de savoir de quel type de pouvoir ils disposent. Or cette question est tout à fait claire : ce n'est pas d'un pouvoir de contraindre qui viendrait de la détention d'une force de contrainte ; c'est un pouvoir non étatique ; *le gouvernement, quel que soit la façon dont on veut le caractériser, ne dispose pas de force exécutive*. C'est pourquoi le peuple face à ses dirigeants, et quel que soit leur nombre, la façon dont ils sont choisis, leurs éventuels privilèges, conserve fondamentalement sa liberté, celle d'obéir ou de ne pas obéir, d'exécuter ou de ne pas exécuter. Le peuple, dans une société sans État, du seul fait qu'il s'agisse d'une société sans État, conserve quelque chose de sa souveraineté. Il n'y a que ceux qui peuvent disposer d'une plus grande force que la sienne qui peuvent la lui ravir. Ce ne peut être le cas des sachems. L'institution même de la séparation – que nous aimerions dire « organique » – entre pouvoir civil et pouvoir de guerre, l'empêche. Les chefs titulaires n'ont, de par les lois de la Ligue des Cinq Nations qui sont comme la constitution, pas les moyens institutionnels de s'opposer au pouvoir du peuple. C'est pourquoi, en dépit des tendances oligarchiques que nous avons notées, nous classerons le système iroquois parmi les démocraties primitives selon une définition précédemment adoptée[178] :

Est une démocratie primitive une organisation politique qui combine :

1° une assemblée populaire et souveraine, au moins en ce qu'elle décide de la guerre et de la paix ;

2° des chefs de guerre dont on attend[179] qu'ils conduisent la guerre, et qui l'organisent avec leurs propres moyens, c'est-à-dire des moyens privés.

Peut-être faut-il insister sur l'aspect principal de cette définition, qui n'est pas dit mais est impliqué : la guerre, et la mise en œuvre générale de la violence, restant organisée de façon privée, ne l'est pas de façon publique ; il n'existe donc pas d'organisation à part (à part de la société civile) de la violence ; c'est un système politique non étatique.

Le second aspect vient de ce que la mise en œuvre de cette violence privée (au moins pour la guerre) est soumise à des conditions publiques : il faut qu'elle soit autorisée par le conseil ou l'assemblée. Si chaque groupe, chaque homme dispose de sa violence (selon le mode de recrutement volontaire sans engagement), elle est néanmoins limitée par ce que nous appellerons *une loi morale* – par opposition à une règle de droit – qui tente d'assurer l'unité de la communauté : par les efforts, le plus souvent couronnés de succès, pour empêcher la vendetta à l'intérieur ; par les décisions du conseil en matière de guerre et de paix, n'étant évidemment pas souhaitable que le conseil déclare la paix pendant que quelques guerriers ambitieux continuent à faire le coup de main. C'est une loi seulement morale, car nul n'est contraint, et l'on ne voit aucune sanction ni contre les vengeurs (au contraire, leur droit est reconnu) ni contre des guerriers qui agiraient à l'encontre des décisions du conseil (au contraire, on nous dit partout l'impuissance du

---

[178] *Éléments*…, p. 106 *sq*.

[179] Correction en tenant compte de la note 169 *supra* sur le fait que les chefs de guerre ne sont ni choisis ni chargés *par le conseil ni par personne* de mener la guerre ; c'était une erreur de dire que ces chefs étaient « chargés (officiellement) » de la mener. Tout au plus peut-on dire que leur valeur, leur passé et l'estime en lesquels on les tient font que c'est ce qu'on attend d'eux – cette attente n'étant pas formulée, elle n'est nullement « officielle ».

conseil). Mais la règle est là. L'idée de l'unité d'action, également, cette dimension purement idéologique, a son efficacité. Elle assura – pendant deux siècles au moins – la suprématie iroquoise sur le reste du monde indien, et seule la force des armées occidentales à la veille de la révolution industrielle la brisa. Ce n'était pas un État, ni une confédération d'États. Il n'y avait pas d'organisation à part de la violence. C'est ce que nous appelons un semi-État dans la mesure où l'on y discerne quelque chose qui ressemble à un État. Non pas encore une indivisibilité, mais une divisibilité limitée par une loi morale.

LES PLAINES

Les Indiens des Plaines figurent parmi les exemples classiques à partir desquels ont été définis les chefs sans pouvoir. Ce trait concerne tant les chefs civils que les chefs de guerre (sur ce dernier point, chap. 8, IV, à la fois quant au mode de recrutement, volontaire sans engagement, et pour la discipline, qui n'empêche pas un soldat de quitter en campagne son chef s'il a un différend avec lui). Peut-être est-ce le moment de souligner que la notion de chef sans pouvoir n'est pas identique à celle de « chef qui donne », selon la caractérisation clastrienne, car elle ne l'est qu'en ce qui concerne les chefs civils, les chefs militaires n'ayant pas à faire montre de générosité dans la vie civile. Toutefois, les hauts faits militaires doivent être récités par le guerrier en même temps qu'il fait des distributions de cadeaux[180] : l'allure générale de la société (laquelle fait du don la valeur suprême) finit par modeler l'ensemble des coutumes.

Tout cela est donc similaire à ce que nous avons déjà vu à propos des Iroquois : ce sont les institutions typiques d'une société non étatique, de type démocratie primitive. Mais il existe en plus la « police des Plaines », que Lowie, Hoebel et nous-mêmes voyons comme les prémices de l'État. Ces deux aspects sont parfaitement contradictoires entre eux. Pour plus de clarté, nous traiterons séparément de ces deux aspects.

Nous le ferons à propos des Sioux qui présentent l'avantage d'être fort bien documentés : en particulier, les publications récentes de notes d'observateurs comme Walker qui transcrivaient presque littéralement les propos de ses informateurs nous font accéder au discours même des intéressés.

Les Sioux proprement dit, se dénommant Dakota, Lakota ou Nakota, se partagent en sept branches, dont les Teton, lesquels se partagent à nouveau en sept sous-branches, dont les Oglala, eux-mêmes subdivisés en de nombreuses bandes : c'est plus précisément de ceux-ci dont nous traitons. Tous les Dakota se considèrent comme un même peuple, et ils évitent de se faire la guerre entre eux.

A. Le système politique en faisant abstraction de la police

Pour comprendre le système politique sioux, il faut déjà concevoir correctement l'unité fondamentale : la bande. Le terme, d'origine administrative, courant en anthropologie sociale pour l'ensemble des chasseurs-cueilleurs nomades, désigne tout groupe de nomades ayant établi un même campement ou se déplaçant de conserve. Dans sa conception même, la « bande » évoque l'impermanence, comme le campement. S'ajoute le fait – universellement constaté en ce qui concerne les chasseurs-cueilleurs – que ces groupes résidentiels restent extrêmement fluides dans leur composition et relativement instables : au gré des conflits ou des amitiés, ou encore au gré des saisons,

180 *Des dons*… Testart 2006 : 97-8.

les bandes fissionnent ou fusionnent. Une bande peut être constituée de quelques familles ou de centaines. La bande est éminemment divisible. Mais cette divisibilité n'a rien à voir avec la segmentation lignagère :

1° l'adhésion à la bande est libre, et n'importe qui peut la quitter quand bon lui semble : il lui suffit de démonter sa tente et d'aller l'installer ailleurs ;

2° deux lignages mineurs qui restent unis au sein d'un même lignage majeur constituent néanmoins des unités reconnaissables, distinctes et dotées d'une identité ; rien de tel dans le cas d'une fusion de plusieurs bandes en une plus grande.

Pour le dire autrement, il existe des niveaux dans toute organisation lignagère, et il ne peut en être autrement, tandis qu'il n'existe pas de niveaux dans une organisation en bandes. La conséquence pour la conception du politique est la suivante. Pour une organisation lignagère, il peut exister, et existe en principe, une différence entre des pouvoirs semblables selon le niveau (hypoarchie). Pour une organisation en bandes, on peut au contraire définir un même modèle d'organisation politique pour la bande *quelle que soit sa taille*. C'est ce que font les Indiens qui définissent une seule et même organisation politique valable pour toutes les bandes possibles : qu'elle soit constituée de 7 familles ou de plusieurs centaines, la bande est politiquement « organisée » s'il existe un chef, un conseil, un feu commun, etc. À peine une petite différence, sensible entre les différentes versions données par les informateurs de Walker ou de Wissler (1912 : 7 sq.), mais purement quantitative : pour une grande bande, il y a plusieurs chefs, quatre en principe. Mais le modèle est le même.

Ce modèle (d'après Walker 1917 : 73-78 ; 1992 : 25-27, 58 sq.), est le suivant. Un camp est « organisé » lorsqu'il a :

- un chef, position détenue à vie et héréditaire (c'est en fait le fondateur de la bande, ou son fils, à qui les autres sont venus se rallier), quoique le chef puisse être déposé par le conseil ;

- un conseil, qui consiste normalement en la réunion de tous les hommes « de bonne réputation, de savoir et d'expérience », encore que tout un chacun peut venir y exprimer son avis ; le conseil décide de tout ce qui concerne les affaires communes de la bande et c'est une sorte d'autorité suprême à laquelle on peut faire appel contre les *akicita* ;

- un *wakiconze*, terme intraduisible : celui qui est en charge de désigner les *akicita* ;

- un crieur ou héraut, choisi parmi les *akicita* ;

- des *akicita*, terme rendu d'une multitude de façon, mais plus généralement par « *soldiers* », ou « *marshals* » par les informateurs de Walker, « policiers » au sens de la « police des Plaines ».

Ce modèle étant clair, les analogies avec le système iroquois sautent aux yeux. Peut-être dira-t-on qu'il ne s'agit pas de confédération dans les Plaines, mais les Indiens s'expriment volontiers dans ces termes : « ils se dénomment eux-mêmes Ocetiyotipi Śalowin, ce qui veut dire les Sept Feux de Conseil, indiquant par là qu'ils se considèrent comme une seule tribu divisée en sept bandes, chacune gouvernée par son propre conseil, et la tribu unie en une sorte de confédération » (Walker 1992 : 15). Et le modèle politique est tel qu'il peut être appliqué à n'importe quelle réunion d'hommes, quelle que soit sa taille. Pour souligner l'analogie avec les Iroquois, nous reprenons les caractéristiques énoncées à leur propos.

1. Il existe des titulatures de fonctions.

Elles ne se présentent pas comme des choses nommées en elles-mêmes et aussi distinctes des personnes que les cornes de bison qui ne doivent pas être enterrées avec le titulaire. Elles n'ont pas ce caractère abstrait. Mais, au sein d'une société marquée par le nomadisme, la fluidité et l'impermanence de groupes, qui s'assemblent et se

rassemblent comme ils veulent, et sans ordre, c'est la mention répétée d'un ordre immuable qui frappe : l'informateur de Walker indique que toute bande, si elle comprend au moins 7 familles avec un homme, peut être dotée d'un chef, d'un conseil, d'un *wakiconze*, d'*akicita*. Ce formalisme s'étend à l'organisation spatiale car une bande ainsi « organisée » installe ses tentes (les tipis) en cercle, avec une ouverture à l'est, la tente du chef au milieu de l'arc de cercle et à l'ouest, la tente du conseil dans l'espace intermédiaire ; non seulement, elle doit maintenir ce lieu de réunion public, mais encore entretenir le feu du conseil, « symbole de son indépendance » (Walker 1992 : 22).

Entre certaines fonctions, il existe une incompatibilité reconnue : par exemple, tout homme peut être nommé *akicita* sauf le chef (*ibid*. : 30). Et des contrôles réciproques entre les fonctions : le chef convoque et préside le conseil, mais le conseil peut le déposer ; c'est lui, avec le conseil, qui nomme *wakiconze*, cette sorte de chef de la police, mais le chef et les membres du conseil sont pareillement soumis à la loi et, éventuellement, à l'action répressive de cette police.

2. En dehors du *wakiconze* et de la police, ces titres politiques ne confèrent pas le pouvoir de contraindre : « Si [un chef] était sage et que les gens trouvaient que ses avis étaient bons, alors il était obéi. Ou bien, s'il était fort, et avait beaucoup d'amis pour l'aider, alors tous lui obéissaient » (*ibid*. : 25). Ce qui veut dire que dans les autres cas, on ne lui obéissait pas. Rien, d'ailleurs, n'était plus simple car il suffisait de déménager sa tente et de rejoindre une autre bande. Ainsi un chef pouvait dire qui il souhaitait pour successeur : « Si celui-ci plaisait, il était accepté. Mais s'il ne plaisait pas, ils quittaient le camp et allaient dans un autre » (*ibid*. : 26). Des chefs et des membres du conseil, les Indiens disent encore qu'ils « n'avaient aucune autorité en aucune matière, sauf pour ce qui leur était volontairement donné par ceux qui étaient intéressés en quelque affaire » (*ibid*. : 27).

3. On remarquera que dans toutes les versions – légèrement différentes d'un informateur à l'autre – de l'organisation politique, il n'est pas une seule fois fait mention de chefs de guerre : ces guerriers réputés (et souvent redoutés) ne sont pas titrés. Leurs hommes ne sont pas tenus de leur obéir – nous l'avons déjà dit.

4. Aucun recrutement ne se fait sur une base clanique ; à la différence d'autres peuples de langue siouan, comme les Crow ou les Mandan, les Sioux ne sont pas organisés en clans, ni selon aucune forme d'unilinéarité. La parenté (en dehors de la transmission du titre de chef de bande à un fils) ne joue aucun rôle dans cette organisation politique.

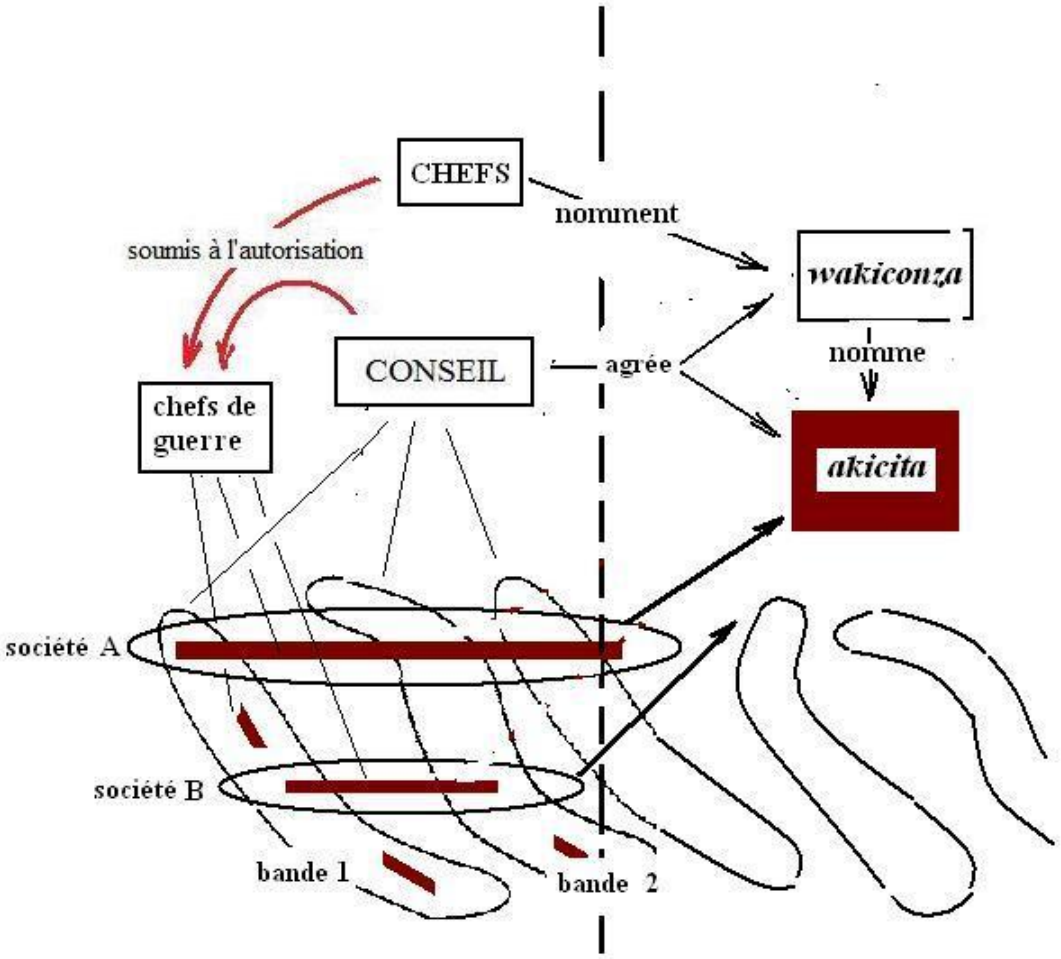
5. Cette organisation est démocratique pour deux raisons :

a) au niveau formel, en raison de l'importance centrale du conseil, qui d'ailleurs se tient au centre du cercle des tentes ;

b) plus fondamentalement, en raison de la règle de l'unanimité, qui fait nécessairement que l'action commune exprime la volonté générale, règle qui se traduit très concrètement dans le cas des nomades par ceci : « Si [un homme] veut s'affranchir des règles [du campement], il peut dresser sa tente tout seul, loin du campement, où il sera chef de sa propre famille… » (*ibid*. : 24).

6. Selon une affirmation partout répétée dans les Plaines, tout un chacun peut partir à la guerre, monter une expédition. Mais « il existait des règles de guerre reconnues par tous. Personne ne part sur le sentier de la guerre contre des Indiens alliés. Personne n'organise une expédition sans l'accord des conseillers [il s'agit dans ce cas des quatre chefs d'une large bande]. Tout un chacun peut organiser une expédition de guerre s'il a l'accord des conseillers [suivent des règles sur le leadership à la guerre, l'attribution des captifs et captives, des scalps, etc.] » (*ibid*. : 32).

Sous son premier aspect, l'organisation politique sioux est semblable à celle des Iroquois. Ce premier aspect, cette abstraction, correspond à la moitié gauche de ce diagramme :



B. La police des Plaines

Les *akicita* sont des officiers[181] chargés de veiller au respect de certaines lois et dotés à cet effet d'un pouvoir répressif. Le fouet est le symbole de leur charge. Ils interviennent contre un contrevenant en lui détruisant ses biens, son arc, son tipi, etc. ou en le frappant, le fouettant, ou même le mettant à mort s'il ne se soumet pas. Ils sont nommés par l'autorité civile – chef, groupe de chefs ou conseil, selon les cas ou selon les versions –, sont régulièrement, selon un rituel défini, investis par le conseil. Mais ils sont autonomes dans leur action, c'est-à-dire ne dépendent pas d'un jugement préalable, encore que l'on puisse faire appel auprès du conseil de leurs décisions ; ils sont donc juges et policiers tout à la fois, *ils sont le pouvoir judiciaire et exécutif* à la fois, sans être au-dessus de la loi, un *akicita* étant susceptible d'être puni par les autres *akicita* comme tout un chacun et étant susceptible d'être révoqué.

[181] Au sens général d'*officer* en anglais (en charge d'un *office*), ou d'officier de l'Ancien Régime. Le mot – bien préférable à celui de « fonctionnaire » qui connote en français un régime spécial, ne survit actuellement en français que dans « officier de police » ou officier dans l'armée, au sens d'un gradé.

Sont *akicita* seulement ceux qui sont nommés dans cette fonction ; selon la loi coutumière, chacun doit leur obéir relativement aux règlements dont ils sont en charge. C'est donc une *organisation à part* de la violence, les membres de la société civile n'ayant plus droit d'user de leur propre violence.

Cette organisation est d'autant plus à part que, chez les Teton-Dakota, lorsqu'une de ces sociétés est appelée dans cette fonction, elle l'est dans son ensemble – encore que selon certaines versions, ce seraient seulement certains membres de ces sociétés qui seraient individuellement appelés. La société l'est pour un an, après quoi une autre société est appelée. Être appelé dans la fonction d'*akicita* est un honneur, mais un honneur auquel on ne peut se refuser. Selon les mots des Indiens « lorsqu'un homme était nommé *akicita*, il était obligé d'agir comme tel, car si il refusait il était traité par les autres *akicita* comme s'il avait violé un ordre ou une règle ou une coutume, et ses biens étaient détruits » (Walker 1992 : 30-31). Il existe donc ici un élément de contrainte, analogue à un service national.

L'esprit dans lequel cette police agit a été souligné par maints commentateurs : le récidiviste peut être mis à mort mais, si le coupable exprime des regrets, les membres de la police s'arrangeront pour qu'on lui fasse des cadeaux à hauteur de ce qu'il a perdu dans l'action répressive : on lui redonne un cheval si un de ses chevaux a été tué, etc. Et donner, dans le monde indien des Plaines, c'est toujours honorer. On honore donc l'ancien contrevenant qui a fait amende honorable. Le but de la répression n'est pas afflictif ni expiatoire, mais plutôt de réintégration.

La question du domaine de compétence des *akicita* a donné lieu à des avis différents parmi les anthropologues. Dans toutes les Plaines, il est certain que la police des Plaines a pour fonction de réguler la grande chasse collective au bison : au moment où le troupeau rassemblé en une gigantesque harde migre, il doit être conduit vers le corral collectif où il sera abattu, et un individu qui irait chasser une ou deux bêtes prématurément risquerait de dévier le troupeau et nuire à l'intérêt collectif. Les *akicita* veillent à ce que personne ne chasse individuellement, au besoin en punissant très durement celui qui le ferait. Wissler et Lowie pensèrent tout d'abord que cette étonnante institution des *akicita* dans une société par ailleurs si permissive ne concernait que la chasse collective aux bisons – un peu comme si les conditions écologiques particulières expliquaient cette exception. Hoebel (1936) et Provinse (1937 : 347) ont montré que la police des Plaines avait un domaine de compétence beaucoup plus large, et Lowie (1948 : 18) leur a donné raison.

Il est certain en tout cas, en ce qui concerne les Sioux-Dakota-Teton, que les deux grandes occasions majeures de l'intervention des *akicita* sont :

1° la grande chasse au bison,

2° le déplacement du campement, impliquant que personne ne s'éloigne dans un territoire toujours incertain où des groupes ennemis peuvent chercher à prendre des chevaux ou des scalps.

Il existe une suggestion (Wissler 1912 : 10) comme quoi les *akicita* interviendraient contre un meurtrier, pouvant détruire son tipi, ou même le tuer, mais – sans que l'on puisse considérer la question comme claire – plusieurs notes (Walker 1992 : 15, 26) semblent suggérer la légitimité, en tout cas l'existence, de la vendetta. Les informateurs parlent constamment de « règles pour la chasse » ou de « règles pour la guerre », mais pas d'une règle qui prohiberait le meurtre – à la grande différence des Cheyennes. La question d'une éventuelle intervention des *akicita* dans la guerre reste, à notre avis,

indécise[182]. Savoir si des *akicita* sont nommés en rapport avec la danse du soleil donne lieu à des informations contradictoires. Le domaine de compétence des *akicita* reste donc limité, cantonné de toute façon à la sphère civile.

La police des Plaines n'en représente pas moins, comme Lowie et Hoebel l'ont constamment soutenu, un élément étatique, quelque chose comme les prémices de l'État (« *germ of the State* »). Dans son dernier travail, Lowie (1948 : 19) commente longuement un cas documenté par Llewellyn et Hoebel à propos des Cheyennes (où, à la différence des Sioux, le meurtre est explicitement prohibé et puni du bannissement) :

> Llewellyn et Hoebel ont attiré l'attention sur une illustration extraordinaire de l'autonomie de la police. Durant une marche dirigée par la société du Renard, un membre du conseil nommé Lapin Endormi répondit à une injure en tirant sur son interlocuteur, un membre de l'organisation du Chien. La flèche ne put être extraite. Les Renards malmenèrent sévèrement le criminel et lui donnèrent des coups de pied ; et lorsque l'état du bras de la victime empira, ils décrétèrent, verdict inédit, que Lapin Endormi devait l'amputer. L'opinion publique, cristallisée dans les quatre autres sociétés, était en faveur de l'exil de l'accusé ; mais celui-ci plaida coupable et, à titre d'amende auto-infligée, il fit cadeau de cinq bons chevaux aux Renards. Ceci régla l'affaire.
>
> Comme le montrent nos sources, il est très clair que ce n'est pas là un cas de règlement à l'amiable. Les dommages ne revinrent ni à la victime, ni à sa famille, ni à sa société, mais aux Renards. Dans ce cas précis, l'État, *c'était eux* ; ils reçurent les indemnités tout comme un roi bantou l'aurait fait dans des circonstances similaires. Bien entendu, et pour autant que nous le sachions, le cas est unique et il est peut-être resté le seul dans toute l'histoire cheyenne ; mais il est significatif qu'il ait simplement pu se produire.

Pourquoi Lowie considère-t-il ce cas comme particulièrement significatif ? Parce que, croyons-nous, si la police s'était contentée de bannir ou d'exécuter le coupable, on aurait pu certes dire qu'elle se substituait à la famille de la victime, qu'elle faisait la vendetta à sa place (ce qui suffit à notre sens pour dire qu'il s'agit d'une action étatique), mais que son action restait dans l'intérêt de cette famille. Rien de tel dans le cas raconté car non seulement la police agit à la place de la famille, mais encore elle reçoit des dédommagements à sa place : c'est leur intérêt qui se substitue à celui de la famille victime. La société des Renards qui joue le rôle de la police prend de ce fait une dimension nouvelle : c'est une personnalité morale (ce qu'est tout État) dotée d'intérêts propres (l'intérêt dit « public », par opposition aux intérêts privés). Les dits « dédommagements » n'ont plus le caractère de dédommagements, mais celui d'une amende. On est avec ce cas aux antipodes de l'esprit de la vengeance ou de la composition, un esprit qui ne mettait en balance que des groupes et des intérêts privés.

Il se trouve enfin que le cas commenté par Lowie n'est pas unique, pas plus qu'il n'est propre au monde cheyenne. Selon ce qu'en disent les informateurs de Walker, il en allait de même chez les Sioux :

> [Un contrevenant] pouvait souhaiter donner des biens au lieu d'être puni, et le policier pouvait ou non accepter un tel paiement, comme il voulait. Mais si un policier prenait un paiement au lieu de punir, il appartenait à tous les policiers pareillement (Walker 1992 : 31).

---

182 Chap. 8, IV, « Discussion ».

Les mots utilisés par les Indiens – *payment*, au sens où l'on « paye » une amende, *punishment* – montrent suffisamment que ces coutumes ressortissent à l'ordre du pénal.

C. Le système dans son ensemble

Sous un aspect, principalement en ce qui concerne la guerre mais peut-être aussi la vendetta, la société sioux reste une société sans État, où tout un chacun peut, de sa propre initiative, mobiliser sa propre violence, et l'utiliser comme il l'entend contre des ennemis, encore qu'il soit soumis à une loi morale qui la limite (une autorisation du conseil qui reste morale dans la mesure où le conseil n'a pas de pouvoir exécutif).

Sous un autre aspect, parce qu'il existe une police des Plaines, et, semble-t-il, seulement lors de la grande chasse aux bisons et lors des déplacements de la bande, la société sioux est un État, avec toutes ses caractéristiques classiques – organisation à part de la violence, monopole de la violence, éléments de droit pénal, pouvoir exécutif et illégitimité de quiconque s'oppose à ce pouvoir.

Sous un aspect, c'est un semi-État, sous un autre, c'est un État : c'est un système politique hybride – un « trois-quarts » d'État, devait-on dire si l'on voulait prolonger l'image impliquée dans la notion de semi-État. Ce caractère double est illustré par le schéma précédent (absence de violence dans la partie inférieure, correspondant à la société civile, de la moitié droite du schéma).

Variantes

Comme l'avaient bien mis en évidence à la fois l'article de Provinse, les travaux de Hoebel et la conférence de 1948 de Lowie, les variations sont énormes. Elles étonnent d'autant plus que l'aire des Plaines (même en considérant la division Plaines/Prairies) est *culturellement* homogène (sur ce point, cf. livre II, chap. 8). Mais elle est *politiquement* hétérogène. Les Comanches, bien documentés par Hoebel (1940), n'ont pas de police des Plaines. La vendetta y est légitime et courante. La société prend, de ce fait, un aspect individualiste où la rivalité et la violence interne sont loin d'être dévalorisées. Le rôle des conseils publics y semble nettement moins important qu'ailleurs. On se demande même s'il ne serait pas plus judicieux de ranger le système politique comanche avec les organisations minimales, plutôt que parmi les démocraties primitives. La société cheyenne est toute différente, avec des institutions publiques bien marquées : le conseil des 44 apparaît comme un vrai gouvernement, qui assure d'ailleurs l'unité de la tribu. Le meurtre y est interdit en général, donc la vendetta, ce qui veut dire que l'aspect étatique lié à la police des Plaines est beaucoup plus étendu qu'ailleurs : il touche la justice, le droit criminel, la vie civile toute entière. Hoebel (1954 : 127 sq.) a bien montré ces oppositions.

Oppositions encore qui viennent de ce que certaines de ces sociétés font jouer un rôle aux clans tandis que d'autres en sont complètement dépourvues ; ou qui viennent du mode de recrutement des sociétés appelées à jouer le rôle de police ; qui viennent enfin de ce que certains Indiens vivent sous la tente, tandis que d'autres vivent en villages stables et sédentaires. Le cas des Mandans servira d'exemple, d'autant que sous plusieurs aspects, il fait contraste avec les Sioux, notre exemple de référence. Les clans y ont un rôle, peut-être similaire au rôle des clans chez les Iroquois. Ils sont organisés en moitiés, et les deux chefs, chef de paix et chef de guerre, doivent être de moitié différente. Les sociétés sont en même temps des classes d'âge, c'est-à-dire elles sont ordonnées en une série hiérarchique et la carrière d'un homme le fera passer successivement des plus basses aux plus élevées ; mais ce sont aussi des sociétés payantes où l'on sent que la richesse et les privilèges sociaux peuvent jouer un rôle. Un

clan passe pour supérieur à tous les autres, parce qu'il a depuis toujours le monopole de l'organisation de la danse du soleil. Et il détient de nombreux « ballots sacrés ». Les chefs, d'ailleurs, sont recrutés parmi les possesseurs de ballots sacrés, si bien qu'on a pu parler d'oligarchie à propos des Mandans. Et c'est toujours la même société, celle des Bouches Noires, qui a la fonction de police. Tout y est plus organisé, et tout y est plus hiérarchisé.

LES NATCHEZ

Avec les Natchez, nous revenons dans l'Est des États-Unis, dans l'aire du Sud-Est, si mal connue, et connue presqu'uniquement en ethnohistoire. On admet que ses sociétés se partagent en ce qui concerne le politique entre deux tendances : l'une, plutôt démocratique et représentée par les Creek – on parle souvent de la « Confédération creek » –, l'autre, « théocratique » – selon la caractérisation la moins mauvaise, la pire restant toujours celle de « chefferie » –, représentée par les Natchez. Toutes nos sources[183] parlent en effet d'une même voix pour souligner le caractère despotique du régime, exceptionnel dans l'ensemble de l'Amérique du Nord et qui évoque immédiatement les Mayas ou les Aztèques. Rappelons les données :

- un homme, l'aîné des descendants issus en ligne maternelle directe du fondateur mythique[184] du régime, censé lui-même être le fils du soleil ou même identifié au soleil, détient seul le titre de « Grand Soleil » ; cette combinaison de droit héréditaire et de droit d'aînesse est ce que l'on peut appeler un principe monarchique ; en ce qui concerne les Natchez, il joue selon la filiation utérine (le titre de Grand Soleil ne peut échoir à un fils d'un Grand Soleil, mais seulement à un neveu utérin) ;

---

183 Présentation générale des Natchez dans notre *Servitude volontaire* (Testart 2004a, I : 130 *sq*.), surtout en ce qui concerne la pratique de l'accompagnement. Les sources principales (toutes françaises au sein de la Louisiane, française jusque dans la première moitié du XVIII[e] siècle) restent celles des Jésuites comme Charlevoix ou Le Petit, les mêmes qui parlent des Iroquois, des administrateurs ou des voyageurs comme Le Page Du Pratz, tous cités et commentés dans le livre de Swanton (1911) qui reste notre référence principale sur les Natchez. L'ouvrage du capitaine J. B. Bossu, paru en 1768, bien que de seconde main, fournit un utile résumé des connaissances de l'époque (Bossu 1980 : Chap. 2) ; bonne présentation générale des données, dans un style anthropologique moderne, dans Spencer *et al*. 1965 : 409-419.

184 Mythe d'origine longuement rapporté par Du Pratz (Swanton 1911 : 169-171), selon les dires du gardien principal du temple. Bien que le mythe ait globalement une allure indienne, la façon dont Du Pratz, (dont Swanton (*ibid*. : 4) dit qu'il « a une tournure d'esprit plus spéculative »), le rapporte évoque très fortement le contrat social de Hobbes.

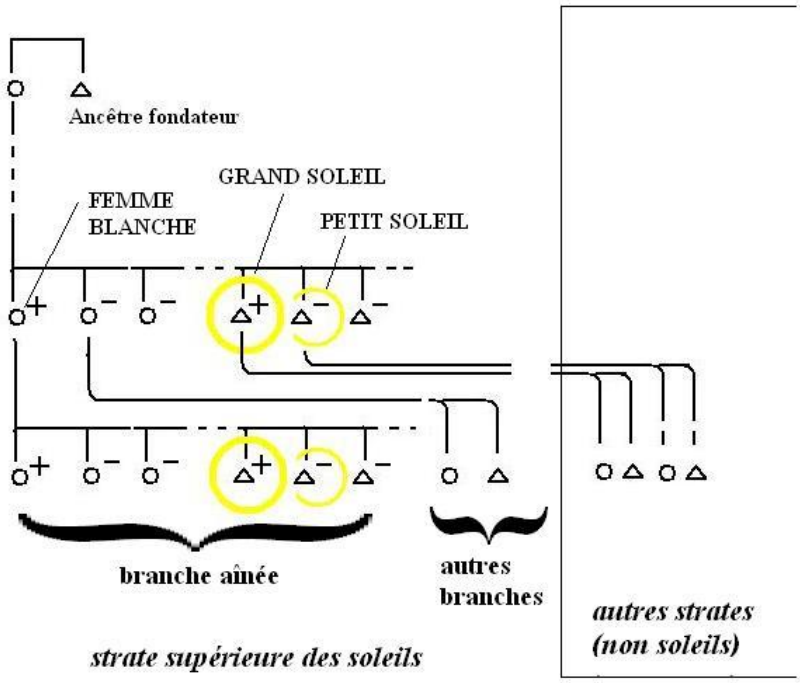


Diagramme pour illustrer le mode de succession du Grand Soleil chez les Natchez

- le soleil (l'astre) apparaît lui-même comme une divinité suprême : il a son temple et le Grand Soleil en est le prêtre principal ; l'origine ou l'identification du Grand Soleil à une divinité constitue le caractère théocratique du régime ;
- le Grand Soleil habite sur un tertre (tumulus ou mound) qui fait face de l'autre côté d'une plazza centrale à un tertre sur lequel est établi le temple principal ;
- les marques de respect dont on témoigne à l'égard du soleil-divinité sont les mêmes que celles dues au Grand Soleil ; le Grand Soleil est transporté en baldaquin, et les notes sont nombreuses pour dire que sa vue seule est – tout comme pour les rois africains ou pour l'Inca – dangereuse ;
- le Grand Soleil dispose selon son bon plaisir (les sources françaises comparent évidemment les pouvoirs du Grand Soleil avec la monarchie absolue de leur époque, sinon au Grand Turc, considéré à l'époque comme l'exemple le plus significatif de despote) de la vie et des biens de ses sujets ;
- l'arbitraire de ce pouvoir apparaît dans cet épisode où le Grand Soleil fait mettre à mort trois hommes qui tiennent captif un Français que le Grand Soleil tenait en grande amitié, alors même que l'action des hommes paraissait correcte, la guerre sévissant entre Natchez et Français (Swanton 1911 : 106, citant Du Pratz) ;
- le frère puîné du Grand Soleil possède un titre que les sources rendent par « Petit Soleil » ou « Serpent-Piqué » (tatoué) et qui est grand chef de guerre ;
- à cette monarchie est associée une noblesse[185] héréditaire apparemment classée selon trois rangs (dans l'ordre hiérarchique descendant, et selon la terminologie adoptée par les observateurs français : les soleils, les nobles, les honorables) et telle que l'on déchoit d'un rang chaque fois que la descendance est comptée par les hommes seuls

185 Le partage de la société natchez en « classes » a donné lieu à de nombreux débats qui viennent de ce que les sources ne sont pas toujours claires dans tous les détails : le diagramme ci-dessus correspond à l'interprétation classique.

(l'impossibilité de mariage interne – au moins dans le rang supérieur dit des « Soleils » – faisant qu'on ne peut descendre à la fois par les femmes et par les hommes) ;

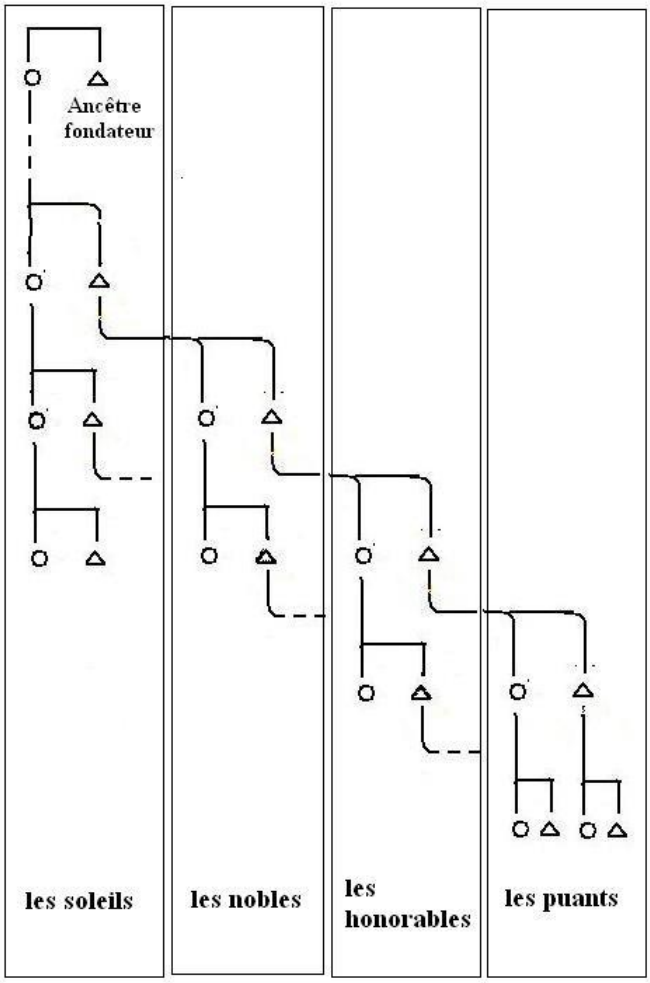


Diagramme pour illustrer la déchéance des descendants par les hommes chez les Natchez

- le Grand Soleil, enfin, dispose d'une suite d'hommes armés que les sources appellent des « loués », qui sont à ses ordres et exécutent quiconque est condamné par le Grand Soleil ;

- ces loués seront mis à mort lors de la mort du Grand Soleil, tout comme maints volontaires – selon la pratique des morts d'accompagnement dont la fonction politique est ici évidente : ces suivants veilleront à la santé et à la vie de leur souverain puisqu'ils savent qu'ils seront exécutés à sa mort ;

- l'existence de cette garde constituée de dépendants éminemment personnels, tout comme le fait que l'on détruise la maison d'un précédent souverain à sa mort pour en reconstruire une autre sur un nouveau tertre (*ibid*. : 193, citant Le Petit), témoigne suffisamment du caractère personnel du pouvoir du Grand Soleil.

Toutes ces données suffisent-elles à indiquer que nous avons affaire à un État, du moins un micro-État, mais analogue dans son principe à celui des Aztèques ? Il faut, pour répondre à cette question, considérer nos critères habituels.

La guerre

Concernant l'existence de la vendetta, nos sources[186] restent peu claires. Et il n'existe pas à notre connaissance de données sur la justice ou le droit chez les Natchez.

Mais, concernant la guerre, nos sources indiquent sans conteste possible une forme de recrutement en tout point semblable à celle des Iroquois ou des Indiens des Plaines. Charlevoix (cité *ibid*. : 123 sq.) et Le Petit (encore qu'il soit probable que celui-ci recopie ou s'inspire du précédent) montrent bien ce caractère volontaire du recrutement : « ceux qui veulent se présentent devant » le chef de guerre, déclarant qu'ils « souhaitent » faire cette guerre, et c'est encore un recrutement sans engagement puisque « ils n'ont besoin que d'un mauvais rêve pour les faire retourner quand ils sont en marche ». C'est n'importe quel chef de guerre qui recrute ainsi ses hommes et ce n'est pas du tout le rôle du frère du Grand Soleil, Serpent-Piqué, pourtant qualifié de Grand chef de guerre. Il est peut-être grand en raison de son honorabilité (ou de sa noblesse, étant le frère le plus proche du Soleil régnant), mais il n'a pas le commandement militaire. *Le recrutement des armées, leur organisation comme leur commandement restent, dans cette société parfaitement monarchique et stratifiée, du ressort de l'initiative privée : ni centralisation ni monopole ; il n'y a pas d'organisation à part ; chacun, en d'autres termes, dispose encore de sa violence*.

Cette liberté des hommes relativement à la guerre se retrouve à tous les niveaux.

Dans l'existence d'un conseil « de guerre », en réalité un conseil qui décide de la paix ou de la guerre, composé des meilleurs et des plus anciens guerriers (Du Pratz, cité par Swanton 1911 : 127-8). Le Grand Soleil ainsi que le Grand chef de guerre y sont présents mais seulement comme témoins puisque, toujours selon Du Pratz, « l'opinion des anciens prévaut toujours sur celle des deux chefs, lesquels y souscrivent volontiers en raison du respect et de la considération dont ils font preuve à l'égard de l'expérience et de la sagesse de ces vénérables personnes »[187]. Le « souverain », pour autant que l'on puisse appeler ainsi le Grand Soleil, ne décide pas en matière de guerre et de paix.

Le mode de recrutement est dans son détail parfois identique à celui des Iroquois. Relevons cette cérémonie au cours de laquelle les recrues mangent avec leur chef de la viande de chien (*ibid*. : 129, avec cette même motivation avouée : ils mangent du chien pour montrer le soin avec lequel ils suivront leur chef – ils seront fiables et fidèles, pourrait-on dire, comme le sont les chiens). Relevons encore que le Grand chef de guerre paiera les familles des guerriers qui ne reviendront pas (*ibid*. : 134).

Pas plus qu'ils ne décident des guerres, ni le Grand Soleil ni Serpent-Piqué n'ont le commandement militaire ainsi que le remarque Swanton (*ibid*. : 107, 245, 247) à propos de la dernière des guerres contre les Français qui, sous le commandement de Perrier, avec une supériorité en nombre (avec les groupes indiens alliés), et un canon, assiègent les Natchez dans un fort de campagne. Le commandant les somme de se rendre et de livrer le Grand Soleil, à plusieurs reprises, sans réponse autre qu'évasive ; finalement, une dernière ambassade indienne indique que tous les guerriers refusèrent d'une même voix de laisser sortir le Soleil : il est significatif qu'ils ne disent pas que le Grand Soleil refuse, mais que ses hommes refusent, chose impensable dans les guerres européennes. Après de nouvelles tractations, le Grand Soleil se rend seul à Perrier tout en soulignant que, bien que le plus élevé en dignité, ce n'était pas lui qui avait donné l'ordre du précédent massacre des Français mais que c'étaient « les anciens » qui avaient fomenté

---

186 Deux mentions qui condamnent le meurtre (*ibid*. : 170, 176) mais qui indiquent, l'une, la seule légitimité du meurtre en cas de légitime défense (ce qui interdirait la vendetta), l'autre, l'interdiction de tuer qui n'a pas fait de mal (ce qui permettrait la vendetta).

187 Rôle des anciens encore « que l'on écoute comme des oracles » signalé par De la Vente (*ibid*. : 107).

ce projet criminel. Après de nouvelles tractations dans lesquelles intervient Serpent-Piqué, et sur les instances du commandement français, le Grand Soleil fait transmettre à tous ceux restés dans le fort assiégé de se rendre, avec la promesse qu'ils seront bien traités : mais « tous refusèrent de se soumettre ». En fait certains se rendirent, tandis que les tergiversations de Perrier permirent aux autres de s'échapper. Quoi qu'il en soit, il est clair à travers ces quelques notes que le dit « souverain » natchez n'avait en aucune façon le commandement militaire.

Mac Leod (1924 : 200) a sans doute été le premier à remarquer que, dans les préparatifs de guerre, le Grand chef de guerre cède le pas à un autre personnage, que les sources (Du Pratz, cité par Swanton *ibid*. : 130) désignent comme « le plus ancien des guerriers » : c'est cet homme, et non le frère du Grand Soleil, qui fait un discours à l'issue du conseil pour exhorter les hommes à la guerre ; c'est lui qui le premier fume le calumet de la guerre, qu'il passera ensuite au Grand chef de guerre. Cette précédence cérémonielle des anciens se retrouve dans la distribution des honneurs, car ce sont eux, et toujours pas le Grand chef de guerre, qui donneront de nouveaux noms aux guerriers valeureux et les feront monter dans la hiérarchie (Charlevoix et Le Petit, cités par Swanton *ibid*. : 124, 125).

Le régime politique natchez comme monarchie primitive

Le régime politique natchez met en jeu un roi ou une monarchie d'origine ou d'essence divine.

Cet homme, et tous ses apparentés, selon une gradation subtile qui joue sur l'aînesse et la filiation par les femmes, jouissent en conséquence de nombreux privilèges. C'est le fait de toute monarchie.

Parmi ces privilèges extraordinaires, le Grand Soleil possède celui de se voir présenter toute production, comme on le fait en certaines circonstances (rite des prémices) au temple : il prend, laisse ou redistribue. L'idée que tout ce qui est produit, qui est comme un don de la nature ou des dieux, ainsi que tous les cadeaux qu'ils reçoivent d'étrangers, est d'abord présenté au temple et/ou au Grand Soleil est notée par plusieurs observateurs (Charlevoix, Le Petit et De Montigny, cités par Swanton *ibid*. : 166). C'est bien sûr une idée importante, sinon fondamentale, celle même par laquelle on a l'habitude d'expliquer la prospérité des centres cérémoniaux, anciens dans toute l'Amérique. Du Pratz (cité par Swanton *ibid*. : 110) en fait la remarque en une phrase : il ne tire pas ses ressources d'une imposition, mais du don libre que lui font ses sujets :

> * [original français à trouver] *yet he raises no imposition* (Le Page Du Pratz, *Histoire de la Louisiane* II : 354-283).[188]

Une telle coutume pratiquée à titre régulier est vraisemblable dans la mesure où certains clergés ne vivent que de dons – encore qu'en maints autres cas il semble exister une force de coercition. Mais si tel était le cas, cette coutume serait parfaitement dans l'esprit d'une société sans État, car la force coercitive qui permet de lever des impôts n'existe pas dans une telle société.

Parmi ces privilèges extraordinaires, il y a aussi ces « allouez » ou ces « loués », ces gardes qui veillent sur lui, qui chassent pour lui, font régner l'ordre, et ont accepté de se dévouer à sa personne jusqu'à la mort.

---

[188] [« (…) cependant, il ne leve aucunes impofitions réglées, & ce qu'il reçoit de ces Peuples paroît moins un droit qu'un hommage volontairement rendu & un témoignage d'amour & de reconnoiffance » (Histoire de la Louisiane : 354)] (sic). [Consultable sur *Gallica*].

Il dispose ainsi d'un pouvoir certain. Mais rien n'indique qu'il dispose du monopole de la violence puisque tout chef indien peut également recruter sa propre troupe pour la guerre, mais peut-être aussi pour toute autre cause.

Ce roi dispose-t-il du pouvoir exécutif ? Non, ne décidant pas, ni lui ni son frère, de la guerre ou de la paix, ni n'exerçant le commandement militaire. Dispose-t-il du pouvoir législatif ? Nous ne le savons pas, mais le mythe d'origine tel qu'il est raconté implique que les lois imposées par le premier Soleil et acceptées par le peuple réuni en conseil soient en quelque sorte immuables parce que les seules consenties par ce même peuple. Rien n'indique que le roi ait un pouvoir législatif, surtout pas les quelques notes sur l'importance des anciens dans les conseils, dont on ne sait pas toujours s'il s'agit ou non des seuls conseils de guerre.

C'est tout au plus une monarchie constitutionnelle. Ou plutôt ce le serait s'il s'agissait d'un État. Au moins en ce qui concerne la guerre, nous savons que ce n'en est pas. Et tout comme nous avons, à propos des Iroquois, envisagé une notion de démocratie ou d'oligarchie primitive, il faut, pour les Natchez, envisager une notion de royauté primitive, c'est-à-dire un régime non étatique mais avec le principe monarchique.

Nous supposons (la donnée manque dans les sources) que la mobilisation de la violence à des fins guerrières est, comme ailleurs dans le monde amérindien, soumise à l'autorisation préalable du conseil : c'est donc encore une limitation de la souveraineté par une loi morale.

Rien n'empêche non plus de penser (les sources ne permettent pas de trancher à ce propos) que ce régime puisse être hybride, si nous pensons que la garde personnelle des loués constitue une organisation à part détenant au civil au moins le monopole ou un quasi-monopole de la violence.

Note sur la distribution des formes étatiques et non étatiques dans les Amériques

En ce qui concerne l'empire aztèque, il ne fait de doute pour personne qu'il s'agissait d'un État. Il y est question en tout cas de ces listes sur lesquelles tout citoyen de Tenochtitlan devait s'inscrire, sauf ceux qui s'étaient vendus en esclavage et qui, de ce fait, ne devaient pas le service militaire. On admettra qu'il en allait de même des Mayas ou de Teotihuacan, bien que des données purement archéologiques ne nous permettent jamais d'affirmer avec certitude si l'on a ou non affaire à un État.

Tout sujet de l'empire inca devait le service militaire. Il en allait probablement de même dans les formations immédiatement antérieures, en particulier dans ce qu'il est convenu d'appeler « l'empire » de Chan-Chan, imposant par ses capitales successives, sa bureaucratie et son architecture, encore que nos connaissances restent purement archéologiques. Pour le royaume de Bogota, au moins, les sources espagnoles indiquent que celui qui avait fui devant l'ennemi était exécuté (Barradas 1955 : 241), ce qui laisse peu de doute sur le caractère obligatoire du service armé.

La nature exacte des caciquats de l'aire Circum-caraïbe, assez mal documentés dans les sources espagnoles, reste une question spécialisée d'ethnohistoire. En ce qui concerne les États-Unis et le Canada, ayant écarté le cas natchez comme régime étatique, il est plus qu'improbable que les autres sociétés du Sud-Est, celle des Creeks, des Cherokees, etc., aient pu être étatiques. Une exception remarquable toutefois, et probablement unique, est fournie par l'empire – le terme, assurément, est excessif – de Powhatan, en Virginie, et en milieu algonkin. Celui-ci était tenu pour un « demi-dieu » par ses sujets, et avait apparemment pouvoir de vie et de mort sur eux. Non seulement, il disposait d'une garde privée mais, selon MacLeod (1924 : 211, n. 21) qui relève cette

information capitale et qui fait contraste avec les données natchez, il avait le pouvoir de contraindre chacun de ses sujets au service armé.

Chap. 13 - CLASSIFICATION DES FORMES POLITIQUES (NON ETATIQUES)

Toutes les sociétés étudiées dans cette section, à l'exception de la police des Plaines que nous concevons comme un trait déviant, sont des sociétés non étatiques. Elles satisfont les deux critères que nous avons précisés dans les deux dernières parties. Toutes admettent qu'il est légitime de se faire justice soi-même, elles admettent la vendetta ou, si ce n'est pas le cas, au moins la saisie pratiquée par une partie privée sur une autre. Toutes reconnaissent à leurs membres le droit de disposer de leur force combattante, de partir à la guerre quand ils le veulent, et de ne pas partir s'ils ne veulent pas. C'est aussi pourquoi le seul mode de recrutement possible dans ces sociétés est le volontariat sans engagement, révocable à tout moment et en toute circonstance.

Tandis que, dans la société étatique, la souveraineté ne peut être qu'une et indivisible, elle est dans ces sociétés éminemment divisible. Elle se traduit chez les nomades par la fission du groupe en cas de désaccord, ou par la réorganisation des solidarités dans ce qu'il est convenu d'appeler la segmentation des sociétés lignagères ; à tout le moins, elle se traduit par l'absence de toute règle de majorité, qui imposerait ses avis à une minorité. Mais si la divisibilité est partout dans ces sociétés, elle n'a pas partout la même forme ni la même ampleur. Dans certains cas, elle est limitée, soit par les structures de la parenté (structure du champ lignager), soit par la reconnaissance d'une loi morale qui condamne la violence interne à un groupe ; dans d'autres, elle est illimitée. Dans les premiers cas, il existe un ou des groupes qui sont des unités politiques en principe indissociables ; dans les seconds, il n'existe pas de telles unités. Dans les premiers, c'est le segment (lignage) minimum qui est souverain, ou c'est la communauté (la tribu, ou la confédération) qui reconnaît la loi morale qui la définit ; dans les seconds, ce n'est finalement que l'individu, cette sorte d'atome social, qui est souverain. Ceci nous fournit notre dichotomie majeure.

Nous appelons les régimes politiques des premiers, semi-États parce qu'on y retrouve un élément propre à l'État, mais sans que ce soit un régime étatique, et ceux des seconds, organisations minimales.

LES SEMI-ÉTATS

Les sociétés lignagères

Le principe des organisations lignagères a déjà été expliqué. Il vaut à très peu de différences près pour les Lobi, les Nuer, les Tiv, les Tallensi, etc. Dans toute l'Afrique noire il semble n'exister d'autres formes de hiérarchie entre les lignages qu'une hiérarchie de précédence, comme celle qui existe presque partout entre le lignage premier arrivant et les suivants. Il n'existe pas de dépendance[189] entre les uns et les autres : ni dans le versement d'un tribut ou d'une rente de la terre, ni dans la

189 Ni de fait ni de droit : il est aberrant de les présenter comme des « clients ».

subordination politique des seconds par rapport au lignage fondateur. Ce dernier a souvent, mais pas toujours (l'information manque pour les Lobi), le privilège de fournir le chef de village, quand il existe un chef de village (il n'en existe pas chez les Tiv, qui représentent une forme presque pure de société lignagère sans organisation villageoise). Ce privilège se traduit plus régulièrement encore dans le registre religieux puisque c'est à ce lignage fondateur qu'appartient le maître de la terre. Le cas des Nuer est sensiblement différent puisque ce peuple reconnaît une différence entre gens de bien et gens du commun ; mais les premiers n'ont tout au plus que des privilèges (le tarif du wergeld est double en ce qui les concerne) et un prestige (qui fait qu'ils polarisent les regroupements locaux), et on ne peut dire que les autres soient le moins du monde dépendants d'eux.

L'Asie nous met en présence d'une première grande variante par rapport à un modèle qui est essentiellement africain. On le voit bien chez les Kachin où la hiérarchie entre les lignages ne confère pas seulement honneurs et avantages à la strate supérieure. On ne peut toutefois comprendre ce phénomène sans quelques précisions techniques. Les Kachin ont une stratification qui les partage statutairement (et de façon en principe héréditaire) en nobles et gens du commun. Cette stratification est commune à pratiquement toute l'Asie du Sud-Est, y compris l'Insulinde, et jusque dans ses prolongements polynésiens ; elle confère à la strate supérieure des droits honorifiques (droits de préséance, droits de porter les insignes de son rang) et quelques privilèges bien marqués dans l'ordre du rituel religieux ; c'est fondamentalement une hiérarchie d'honneurs, bien qu'elle soit ultimement fondée sur la richesse, celle nécessaire pour maintenir son rang (en dépensant beaucoup pour acheter les épouses ou pour donner des fêtes). Chez les Kachin, cette stratification se combine avec l'ordre *dama-mayu*, celui qui fait des preneurs de femmes (les *dama*) des inférieurs et des débiteurs des donneurs de femmes (les *mayu*) : en principe, les gens du commun sont tenus pour inférieurs du fait qu'ils sont preneurs de femmes issues de l'aristocratie ; il s'agit là largement d'une idéologie, et quelques mariages effectifs suffisent généralement à prouver cette hiérarchie qui se combine de façon relativement complexe avec l'organisation locale[190]. Or il se trouve que les lignages *dama* doivent assistance militaire à leurs lignages *mayu* en cas de vendetta. C'est une véritable inféodation, une dépendance, et sans conteste une dépendance politique entre lignages. Cet exemple – classique entre tous – mettra une fois pour toutes en garde contre l'idée que l'organisation lignagère serait synonyme d'égalité.

Il existe certainement d'autres variantes, mais, enfin, la principale vient incontestablement de la combinaison du facteur parental avec le facteur local (ou de voisinage). Les Tiv sont, avec quelques autres, les rares représentants d'une organisation lignagère pure, sans chef de village ni autorité à qui demander les terres à cultiver. La plupart sont des sociétés villageoiso-lignagères, qui reconnaissent, tout autant que les chefs de lignages (aux différents niveaux), une autorité d'un autre type : non pas seulement des chefs de village, mais parfois aussi des conseils. Tout est ici question de degré. Quand l'unité du village, marquée au niveau politique comme au niveau architectural[191], l'emporte visiblement sur les lignages qui existent néanmoins, parlera-t-

---

190 Sur ce point comme sur l'ordre *dama-mayu* en général, cf. *Des dons et des dieux*, 2ème éd. (Testart 2006 : 105-110). Sur les lignages et sur l'assistance militaire, cf. livre II du présent ouvrage, Annexe II, « Sur la société kachin ».

191 Aspect bien mis en évidence par Capron (1973 : 65 *sq.*, 202 *sq.*) ; voir aussi Capron 1988.

on encore de société lignagère ? Nous pensons que oui chaque fois que l'on peut y distinguer des lignages dont chacun est marqué par la coresponsabilité collective.

Les démocraties, oligarchies et monarchies primitives

Le principe des démocraties primitives a déjà été expliqué, comme la tripartition entre démocratie, oligarchie et monarchie dans le cadre non étatique.

Ce qui caractérise la démocratie primitive, exemplifiée par le cas iroquois, c'est l'idée de représentation (au sens où l'on parle de « démocratie représentative »). C'est l'idée que chacun, chaque partie, chaque clan dans le cas iroquois, est représenté dans une assemblée de représentants – qu'il ne faut pas confondre avec l'idée d'assemblée des élus, la notion d'élection restant fugace chez les Amérindiens.

Démocratie représentative s'oppose à démocratie directe, comme nos régimes politiques s'opposent au régime athénien. À côté d'une démocratie primitive *représentative*, il faut donc envisager une démocratie primitive *directe*. C'est ce que l'on trouve dans le sud de l'Éthiopie, dans quelques sociétés fort négligées par l'anthropologie théorique, comme les Gamo, mais qui ont donné lieu à quelques belles études ethnographiques[192]. De l'avis de tous les spécialistes, ce n'est pas une société segmentaire, opinion dans laquelle nous abondons : lorsqu'il est question de réparations ou d'amendes, les clans et les lignages ne sont pas tenus comme solidairement responsables. « Les liens de voisinage jouent [dans la société gamo] *un rôle plus important que ceux de la parenté*. Certes, tout Gamo appartient par la naissance à un lignage et à un clan qui lui confèrent des privilèges et des obligations particulières ; mais en même temps, par son appartenance à un groupe territorial, sans lien nécessaire avec le clan, *il se définit comme citoyen de ce territoire*. C'est en effet le cadre du voisinage – *guta* [village ou hameau] – et de la confédération – *déré* [communauté politique souveraine] qui détermine l'aire politique que les groupes lignagers recoupent indifféremment » (Bureau 1981 : 49, nos italiques). C'est un régime d'assemblée (assemblée de guta ou de déré) où toutes les décisions sont prises à l'unanimité : tous y participent – à l'exclusion des femmes, des potiers et des tanneurs, et, bien sûr, des esclaves et des bannis. Les hommes de l'unité politique jugent des cas litigieux. Les querelles donnent lieu à réparations et amendes versées à l'assemblée (pour l'avoir sollicitée et ne pas avoir été capable de régler le différend à l'amiable) ; dans ces affaires relativement anodines, les parents sont tenus pour si peu coresponsables qu'on leur demande s'ils se solidarisent ou non avec l'accusé ; de façon générale, ils se désolidarisent et ne seront pas inquiétés ; mais s'ils en décident autrement, en cas de condamnation, tous devront pareillement payer. En cas de meurtre, l'assemblée bannit le coupable déclaré hors-la-loi ; ce n'est qu'avec le consentement de la victime qu'il pourra ensuite être réintégré. C'est une société sans vengeance, sans légitimité de la vengeance, car celui qui se vengerait serait pareillement ostracisé. Mais c'est une société sans vengeance uniquement à l'intérieur de l'unité politique, car les luttes et les guerres entre unités politiques (déré) distinctes étaient autrefois courantes, et valorisées. S'agit-il d'une société étatique ? Elle en a incontestablement des aspects, à la fois par l'interdiction de la justice privée (plus exactement l'interdiction de tout recours à la violence pour se faire justice, car il existe aussi une justice de compromis et d'arbitrage, en dehors de tout recours à l'assemblée) et par le versement d'amendes (ces amendes, toutefois, ne vont pas comme en Asie du Sud-Est ou dans les Plaines à un groupe spécialisé, mais au peuple assemblé tout entier). Mais elle reste une société non étatique

192 Bureau 1981, spécialement pp. 157-170 ; Bureau 1980.

par l'absence de toute organisation à part de la violence : l'assemblée n'a pas de police à sa disposition et quand elle prononce la sanction suprême, le bannissement, elle laisse à tout un chacun le soin d'exécuter le meurtrier – ou de ne pas l'exécuter.

Un cas sensiblement différent, mais proche par l'esprit comme par la géographie, est fourni par les sociétés de l'Afrique de l'Est, du Kenya et plus spécifiquement du cercle karimojong, qui mettent en jeu des classes d'âge selon des modalités extrêmement complexes qui donnent lieu à maintes controverses parmi les spécialistes mais qui, en gros, tournent autour de l'idée suivante. Les jeunes sont les guerriers, et ne font qu'obéir ; les hommes d'âge mûr, et dont on peut supposer qu'ils ont acquis la sagesse, forment la classe dirigeante, ce sont « les maîtres du pays » ; les plus vieux se sont retirés et font figure de retraités paisibles. Le plus frappant dans ce type d'organisation est que la passation des pouvoirs se fait par blocs et non comme chez nous au fur et à mesure que les individus prennent de l'âge : c'est toute la classe des jeunes qui un jour est décrétée, rituels à l'appui, « maître du pays », alors que ceux qui exerçaient cette fonction s'en vont tous ensemble rejoindre les retraités. Ce n'est pas à vrai dire ce que l'on appelle une classe d'âge (ceux qui sont nés à la même date), c'est plutôt une promotion, comme celle d'une école : la promotion de 1948 étant l'ensemble de tous ceux qui ont eu le diplôme en l'année 1948, n'ayant pas exactement le même âge mais étant en principe dans des âges semblables. Dans le cas de l'Afrique, ce n'est pas le diplôme qui fait la promotion, mais de grandes cérémonies qui ont lieu à plusieurs années d'intervalle, et la promotion n'est pas dite « de 1948 » mais plutôt « de la girafe » ou de tel autre animal, mais l'idée est la même. Tous ceux qui sont de la même promotion sont écartés en même temps du pouvoir, ou ils accèdent tous en même temps à ce pouvoir ; et tous, pareillement, forment pendant leurs années de « maîtres du pays » l'assemblée souveraine. C'est une forme de démocratie directe.

Pour ce qui est des oligarchies, nous avons déjà dit comment les Iroquois pourraient, pour une grande part, être classés dans cette rubrique ; les Natchez ont un régime fortement oligarchique tout autant que monarchique, et tout le Sud-Est des États-Unis, envisagé soit à travers le régime très complexe et imparfaitement connu des Creeks ou au travers de l'archéologie du Mississippien avec les rites funéraires très élaborés pour la seule élite, est d'allure aristocratique ou oligarchique ; enfin, nous verrons ci-dessous comment des régimes mixtes, tels ceux des Ibo, peuvent combiner organisation lignagère et oligarchie primitive. Néanmoins, les exemples incontestables et purs de cette catégorie manquent pour ce qui concerne des oligarchies représentatives. Mais il en existe qui sont directs : ce sont, croyons-nous, typiquement ces sociétés à grades lorsque, ainsi qu'il en va au Vanuatu, les plus hauts grades sont dotés de fonctions[193] politiques et répressives. Ces élites forment un conseil dont les avis, souvent secrets d'ailleurs, ont force de loi ; ce sont des aristocraties non étatiques. Sans doute d'ailleurs convient-il dans certains cas d'y voir des formes déviantes dans la mesure où la fonction de police qu'ils assurent ne diffère pas de celle des Plaines, ayant force exécutive.

L'unité profonde des semi-États (1) : idée de continuum – et les régimes mixtes

Les raisons qui nous font ranger les organisations lignagères parmi les semi-États et celles qui nous font ranger les démocraties primitives dans cette même catégorie sont très différentes. D'un point de vue théorique, il était donc légitime de les étudier comme des ensembles distincts. Les questions à débattre étaient différentes, non seulement au

193 Les sociétés à grades sans fonctions politiques, comme chez les Angami Nagas, ne constituent pas un régime politique.

niveau politique mais encore au niveau plus général de l'organisation sociale ; toute la tradition anthropologique conduisait d'ailleurs à traiter séparément ces deux ensembles de sociétés. Mais rien, absolument rien, n'est antinomique entre un type et l'autre. Ce n'est même pas, comme la réalité nous en donne si souvent l'exemple, que des sociétés auraient mélangé des principes contradictoires : il n'existe pas de contradiction entre un tissu social structuré par le champ lignager (avec une unité minimale insécable à la base) et une organisation démocratique avec un conseil suprême qui décide des grandes affaires, celles qui risquent de porter atteinte à l'unité globale de la communauté. C'est pourquoi l'opposition que nous avons faite entre organisation lignagère et démocratie primitive, plutôt que deux classes au sein d'une taxinomie, doit être vue comme les deux pôles en fonction desquels se répartissent d'assez nombreuses sociétés qui tiennent à la fois de l'un et de l'autre.

Les deux extrêmes de ce continuum sont clairs : d'un côté, du côté américain, il n'est que des démocraties primitives parce que rien n'y évoque la solidarité lignagère ; de l'autre, du côté des Nuer ou des Lobi, il n'existe rien d'autre qu'une vague unité morale au dessus des lignages, mais nous avons à maintes reprises souligné la rareté de ces sociétés devenues, en anthropologie, des cas d'école. Il nous faut à présent envisager les régimes mixtes.

Un exemple bien documenté[194] nous vient d'Afrique, des Ibo, dans le sud-est du Nigéria. On y distingue une organisation lignagère segmentaire, d'allure très classique : lignages de différents niveaux emboîtés, chacun avec son chef, le plus ancien, disposant de pouvoirs essentiellement religieux ; la coresponsabilité des membres du lignage est bien marquée de deux façons au moins, pour ce qui en est du paiement des dettes, et dans la saisie, parce qu'un créancier peut se saisir des biens ou de la personne de n'importe quel membre du lignage aux fins d'obtenir réparation. L'organisation territoriale, tout aussi classique, est à trois niveaux : quartier (qui regroupe lignages ou familles étendues), niveau marqué par plusieurs types de solidarité (en particulier le fait qu'un créancier puisse se saisir des biens appartenant à un autre que le débiteur pourvu qu'il soit du même quartier) ; village (qui regroupe les quartiers) et qui représente l'unité souveraine ; enfin une unité *supra*-villageoise, pour laquelle il n'existe pas de bonne dénomination, et que nous appellerons « ensemble de villages associés », unité nommée qui reconnaît un territoire commun et a des traditions communes. C'est à chacun de ces niveaux qu'existe un conseil, le plus important étant le conseil de village. Il est composé 1° de tous les chefs de lignage (ou familles étendues), 2° de certains personnages particulièrement riches et 3° des personnages « titrés », c'est-à-dire de tous ceux qui ont été capables d'acheter un titre, ce qui leur donne de nombreux privilèges, tant par rapport aux torts qu'ils pourraient subir que parce qu'en tant que membres du conseil ils se partageront les amendes qu'ils infligeront.

Le seul fait que ce conseil comprenne statutairement les chefs de lignages assure que nous avons affaire à un régime mixte, associant organisation lignagère et conseil de type oligarchique. Le conseil n'intervient en principe pas dans les affaires privées, mais seulement dans celles qui mettent en péril la solidarité du groupe : d'une part, dans certaines offenses religieuses qui sont censées déclencher des calamités, d'autre part, en cas de meurtre – tout meurtre étant un péché contre Ale, la grande divinité de la Terre. La règle générale est qu'un meurtrier doit mourir, à moins qu'un substitut ne soit produit à sa place (par exemple son frère ou un homme acheté) ; mais, dans certaines circonstances, on peut encore consacrer cet homme à une divinité au lieu de le faire

194 Meek 1934 ; 1937.

mourir. Comment cet homme doit-il mourir ? On attend en général que le coupable se pende lui-même, ce à quoi l'engage sa famille parce que celle de la victime a le droit de venir piller et même complètement ravager la maison du meurtrier et de toute sa famille ; à tout le moins, aussitôt un meurtre commis, sa famille part en exil, et la pendaison du coupable lui permettra de revenir. Le plus étonnant dans cette sorte de droit pénal est qu'il n'est besoin d'aucune force exécutive : c'est plutôt l'action – la pression si l'on veut – du lignage sur le coupable qui constitue le mécanisme efficace. Une telle action n'est en aucune façon limitée au meurtre : en cas de vol, ou d'autres méfaits de la part d'un membre d'un lignage, du moins s'il s'agit d'un récidiviste, il est vendu en esclavage par sa propre parenté. L'efficace réside ici dans la coresponsabilité de la parenté lignagère qui joue le rôle de cause clef dans une exclusion consentie pour éviter le pire, c'est-à-dire les actions de représailles des victimes ou des endettés. Ici encore, on évite la vendetta, comme chez les Iroquois, comme chez les Cheyennes, comme chez les Gamo, mais avec des moyens chaque fois différents. Chez les Ibo, le conseil du village ou celui de l'ensemble de villages associés rend la sentence. Généralement, il ne l'exécute pas, grâce au suicide forcé du coupable. Mais s'il n'y a pas suicide et si l'on accepte la mise à mort d'un substitut, un voleur notoire par exemple, comment le tue-t-on ? En louant les services d'un homme originaire d'un autre village, car ce serait péché que de tuer un covillageois[195]. Ces subtilités, ou cette casuistique comme l'on voudra les appeler, font que ces sociétés continuent à être des sociétés non étatiques *tout en prohibant la violence interne*. Cela n'empêche pas la vendetta externe. Meek (1937 : 233-4) mentionne une histoire intervenue dans les années trente où une dette impayée, entre des quartiers de deux ensembles différents de villages, conduit à la saisie les créanciers d'une femme du côté des débiteurs ; mais l'opération fait un mort ; un état de guerre endémique s'ensuit qui dure des années et implique les deux ensembles de villages, jusqu'à ce qu'ils décident d'arrêter et d'égaliser les pertes ; comme une des parties avait perdu plus que l'autre, elle a réclamé qu'on lui livre un homme, ce que l'on a fait en la personne d'un jeune qui a été tué. L'idée de se faire justice soi-même persiste dans les batailles entre villages, décrites comme courantes, mais aussi dans la façon de traiter une dette : le créancier, avant de saisir le conseil, commence par se saisir des biens du débiteur intraitable ; et, même après que le conseil a rendu son jugement contre un débiteur récalcitrant, si celui-ci ne s'exécute pas, ce sera encore au créancier de se faire justice en prenant lui-même les biens *manu militari*.

Dans un ensemble aussi vaste et différencié que celui des Ibo (3 à 5 millions selon les auteurs, au milieu du XIX^{e} siècle, partagés en quelques 200 ensembles de villages associés, tous avec leur législation propre) on ne peut s'attendre qu'à des variations très grandes. Déjà les groupes du Nord-Ouest étudiés par Meek font apparaître que le conseil possède un véritable pouvoir judiciaire, appuyé sur une certaine force exécutive : en tout cas, si un homme est accusé et qu'il ne vient pas lorsqu'il est cité à comparaître, le conseil envoie quelques-uns des « jeunes » (qui ne sont autres que les hommes dans la force de l'âge) pour l'amener de force. Chose remarquable, il utilise encore la solidarité parentale pour parvenir à ses fins : si l'on ne trouve pas le coupable, on amènera n'importe lequel de sa famille que l'on gardera prisonnier jusqu'à ce que le coupable se livre[196]. Enfin le conseil semble disposer, dans la classe d'âge dite jeune, d'une force d'exécution pour certaines tâches, encore que ce ne soit jamais une force organisée à

195 Meek 1934 : 220.

196 Meek 1937 : 220.

part. Cet aspect est encore plus accentué chez les Afikpo, un des groupes ibo de l'Est, car les classes d'âges y sont nettement plus marquées, avec une première classe, celle des « jeunes », de 30 à 50 ans, décrite comme « force de police » au niveau villageois et une seconde, « juniors », de 55 à 64 ans, décrite comme le « bras armé » du gouvernement, ceux par exemple qui amènent les accusés devant le conseil[197]. Il est clair qu'il ne s'agit pas d'une police – même pas au sens où l'on parle d'une « police » des Plaines – c'est-à-dire pas d'un corps spécialisé.

C'est un mélange comparable d'organisation lignagère et de démocratie, ou d'oligarchie, primitive que l'on trouve dans la majorité de l'Asie du Sud-Est. D'une part, on n'y trouve pas d'organisation lignagère pure, analogue à celle des Nuer ou des Lobi[198] ; et il existe presque toujours une autorité supralocale, au niveau du village ou du quartier, qui réussit à maintenir à ce niveau l'unité, c'est-à-dire à empêcher la violence. Ce premier point évoque la démocratie ou l'oligarchie primitive. D'un autre côté, on y voit toujours, à l'inverse de l'Amérique, une coresponsabilité d'un groupe parental. Ce second point fait que ce ne peut être une démocratie primitive pure mais tout au plus une combinaison avec des phénomènes lignagers. L'exemple des Naga Konyak[199] frappe par son analogie avec le cas ibo que nous venons de présenter. Même solidarité parentale pour les dettes et la justice ; même organisation en quartiers et villages, avec des conseils. Toutes les offenses sont, en principe et sauf exception, rachetables moyennant paiement – ce qui est un trait asiatique, déjà entrevu pour les Ifugao, et qui s'oppose au traitement ibo de l'homicide. Mais on paye, comme chez les Ibo, au conseil : ce n'est donc pas une réparation, mais une amende. Le coupable sera battu par la famille de la victime (ce qui est un trait de la justice privée) mais la vendetta est interdite ; il n'empêche, et comme dans le cas des Ibo, la famille du meurtrier s'exilera pendant un certain temps, par crainte de représailles – comme si donc l'idée de la vendetta était toujours présente. Ceci se fait même en cas de meurtre inintentionnel, situation dans laquelle le fautif est pourtant innocenté et ne paie pas d'amende. Dans les villages où il existe des chefs puissants, la loi se fait plus dure. Le chef envoie ses gens appréhender le coupable ; le conseil peut voter, à l'unanimité, la mort du coupable récidiviste, qui sera noyé. C'est déjà le début d'un pouvoir exécutif.

Le tableau suivant récapitulera le principe de classement des régimes semi-étatiques tout en les situant par rapport aux organisations minimales :

---

197 Ottenberg 1966 : 16,

198 Le cas des Dafla, bien documenté sous cet aspect par Fürer-Haimendorf (1979 : 55 sq. ; spécialement p. 58 : « Les vendettas et les guerres sont normalement non pas entre village et village mais entre maisonnée et maisonnée ») est sans doute parmi ceux qui s'en rapprochent le plus ; mais on n'y voit pas cet emboîtement de niveau (avec des chefs à tous les niveaux) si caractéristique de cette organisation.

199 Ibid. : 90 sq.

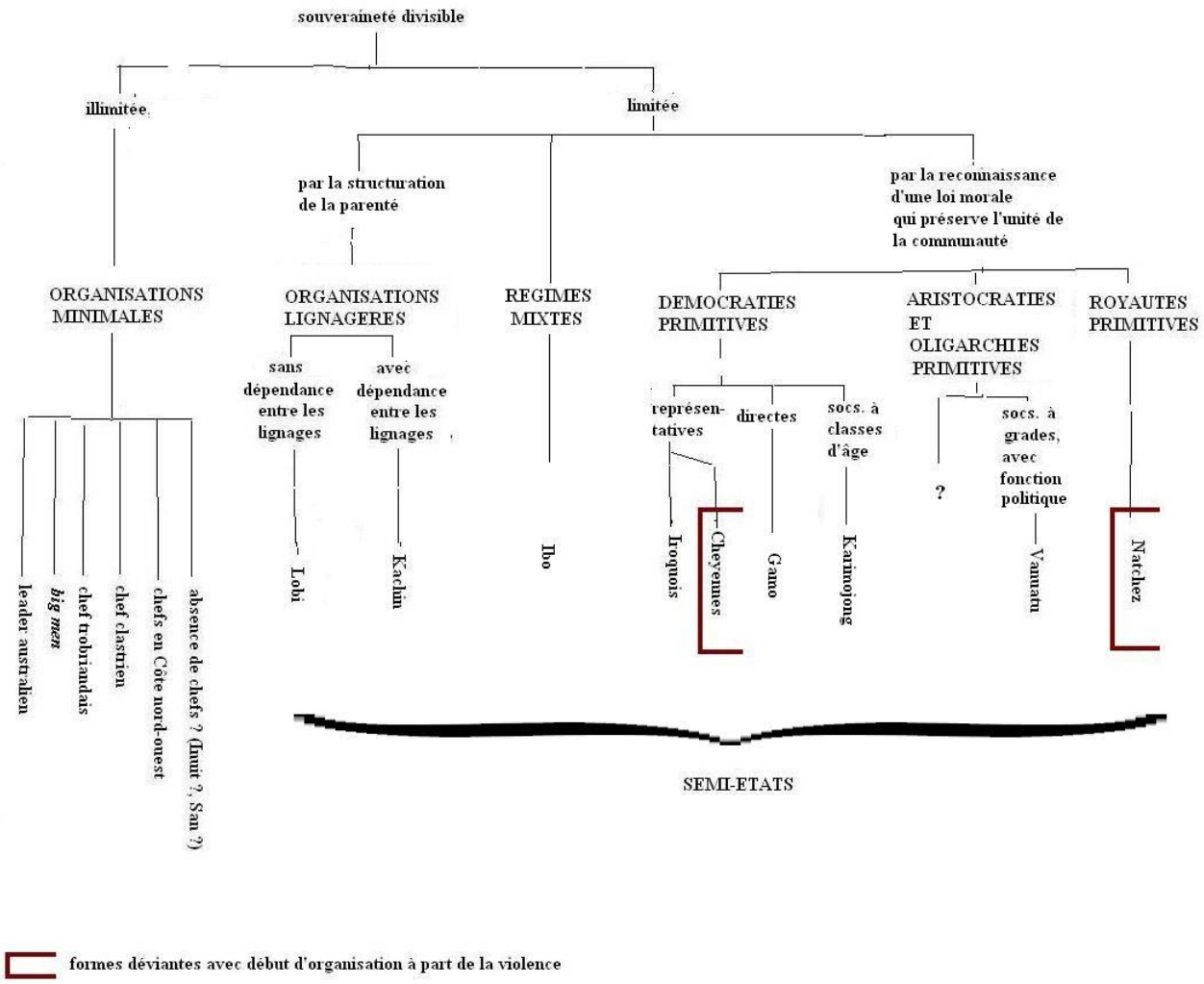


Tableau général des formes politiques non étatiques

L'unité profonde des semi-États (2) : existence d'une organisation formelle

Il se trouve que tous ces régimes ont un début d'organisation formelle. Nous parlons d'organisation formelle quand il existe :

- des règles explicites de droit permettant de désigner les chefs ou les conseils, et/ou
- des fonctions politiques que nous appellerons « bien définies », soit qu'elles le sont indépendamment de leurs titulaires (en tant que titulatures de fonctions), soit qu'elles forment système[200] (étant multiples, complémentaires les unes par rapport aux autres, et distribuées entre différents titulaires), soit qu'elles confèrent un certain pouvoir (juridictionnel ou législatif, pouvoir de rendre un jugement, pouvoir de déclarer la guerre) – ce que ne font pas les « fonctions » généralement reconnues à tout chef : représenter la communauté vis-à-vis de l'extérieur, se soucier du bien-être de ses subordonnés, etc.

Le premier cas est exemplifié par l'organisation lignagère, toujours associée à des règles reconnues de désignation des chefs de lignage, règles qui combinent la succession

200 Sur la notion de système, notre livre II, chap. 6, V. Les « fonctions » généralement reconnues à tout chef, de représenter la communauté vis-à-vis de l'extérieur, de se soucier du bien-être de ses subordonnés, etc., outre qu'elles gardent un caractère vague et général, sont cumulées sur le même titulaire : elles ne forment pas système, et ne sont pas « bien définies ».

par primogéniture et la succession adelphique. En cas de sénilité ou de débilité, le prétendant est écarté au profit d'un cadet ou même d'un tiers : cette règle, relevée dans maintes ethnographies, est également une règle de droit connue et reconnue.

Le second cas correspond à celui des Iroquois, des Cheyennes, etc., mais aussi des sociétés à grades dont certains grades remplissent des fonctions politiques, certainement encore aux sociétés à classes d'âge lorsqu'elles organisent visiblement la vie politique. Ce sont toutes ces sociétés, caractérisées comme elles le sont par l'existence d'une pluralité de fonctions, qui ressemblent le plus aux sociétés étatiques : elles ont incontestablement un système politique, c'est-à-dire un ensemble de places ou de positions définies en dehors des pouvoirs ordinaires de la société. Le politique est devenu une dimension séparée du reste de la société.

LES ORGANISATIONS MINIMALES

Définition négative et définition positive des organisations minimales

Les organisations minimales, pourrait-on dire, sont toutes celles qui n'ont pas une organisation lignagère, et donc ne reconnaissent pas une unité minimale formée du père, de ses fils et de ses dépendants, ni ne reconnaissent une loi morale suffisamment forte susceptible de créer une unité locale (unité territoriale ou de voisinage) en empêchant effectivement la vendetta au sein de cette unité. C'est tout ce qui n'est pas semi-États. On pourrait les définir aussi par l'absence d'organisation formelle. Mais, à ces définitions purement négatives – qui trahissent l'absence d'unité profonde de la catégorie qui ne semble être qu'un résidu –, nous préférerons celle-ci. Sont des régimes d'organisation minimale tous ceux dans lequel le pouvoir politique est la continuation, le couronnement pourrait-on dire, de pouvoirs déjà acquis dans le cours de la vie sociale, pouvoir de la richesse, pouvoir économique, dans la plupart des cas, pouvoir sur les hommes, ou plus exactement sur les filles à marier dans le cas australien.

Nous avons déjà commenté, ici ou dans nos *Éléments*…, les grands exemples d'organisations minimales. L'anthropologie ne leur a pas donné de nom et on ne peut mieux faire que de les désigner par celui des chefs qui leur sont associés :

- le cas australien, avec ses « leaders », qui ont du pouvoir dans la mesure où ils sont des leaders cérémoniels reconnus, nécessairement en raison de l'âge, à moins qu'ils ne soient des guerriers expérimentés ;

- les *big men*, dans les *Highlands* de Nouvelle-Guinée et pour une part en Californie (cette aire partageant avec la majorité de l'Amérique du Nord l'existence de fonctions bien définies, avec chefs de village, sous-chefs, porte-paroles), qui tous ne tiennent leur position et n'ont de pouvoir que de leur richesse ;

- le chef mélanésien, au moins pour les Trobriands, qui partage avec le *big man* une définition extrêmement floue de ses fonctions mais qui possède un prestige (dû à la naissance) et un pouvoir indéniable du fait des privilèges associés à son rang ;

- le chef clastrien (au sens de Clastres) ou « *titular chief* » de Lowie (avec fonction, quoique définie en toute généralité et de façon vague, mais sans pouvoir) qui se confond en général avec la figure du chef qui donne dans la mesure où le don est, sinon la valeur suprême de la société, du moins celle du monde politique, donner permettant d'honorer et de faire oublier les offenses : c'est parfois un chef doté de privilèges importants (polygamie, travail pour le chef, etc.) : cette figure est répandue dans tout l'arctique nord-américain et s'étend dans l'Ouest jusqu'aux Apaches et aux Comanches ; en Amérique du Sud, c'est l'ensemble des basses terres d'Amazonie, et sans doute, encore

que les informations soient plus rares pour les périodes anciennes, tout le Sud du continent, de la Patagonie à la Terre de Feu ;

- les « chefs » en Côte nord-ouest, dont la particularité est qu'ils n'ont aucune fonction, pas même celle de faire régner la paix, de jouer le rôle d'arbitre ni de prononcer des jugements ; ils sont chefs uniquement en ce qu'ils ont un nom (et un renom) dans des sociétés où la valeur suprême est le don, ils sont les plus prodigues, donc les plus riches, parce qu'ils ne donnent qu'à ceux qui sauront rendre ; ils ont du pouvoir en conséquence, attirant les infortunés qui forment une sorte de clientèle autour d'eux ; ils ont du pouvoir encore du fait qu'ils sont capables de lancer des expéditions armées, lesquelles dans ce genre de sociétés, conduisent à la prise d'esclaves, d'otages à libérer contre rançon, et au pillage ;

- enfin il faut envisager un cas sans chef, possible dans certains groupes inuit[201] comme peut-être chez certains groupes san.

Parmi tous ces chefs, seul le chef clastrien est sans pouvoir. Mais, bien sûr, et c'est une caractéristique des organisations minimales, *aucun n'a de pouvoir en raison des fonctions qu'il occupe* : les pouvoirs des chefs dans les organisations minimales, quand ils existent, leur sont acquis avant et indépendamment de leur position politique. C'est évidemment le contraire du fonctionnaire. La grande caractéristique de ces organisations minimales est qu'il n'existe pas de pouvoirs de fonction.

À la différence des semi-États, il faut souligner la profonde hétérogénéité de cette catégorie. Ce n'est d'ailleurs là que la conséquence de ce que le pouvoir politique prolonge des pouvoirs eux-mêmes hétérogènes : capacité à manipuler les promesses de mariages chez les Aborigènes, richesse matérielle dans les *Highlands* de Nouvelle-Guinée, honneurs et privilèges chez les Trobriandais, etc.

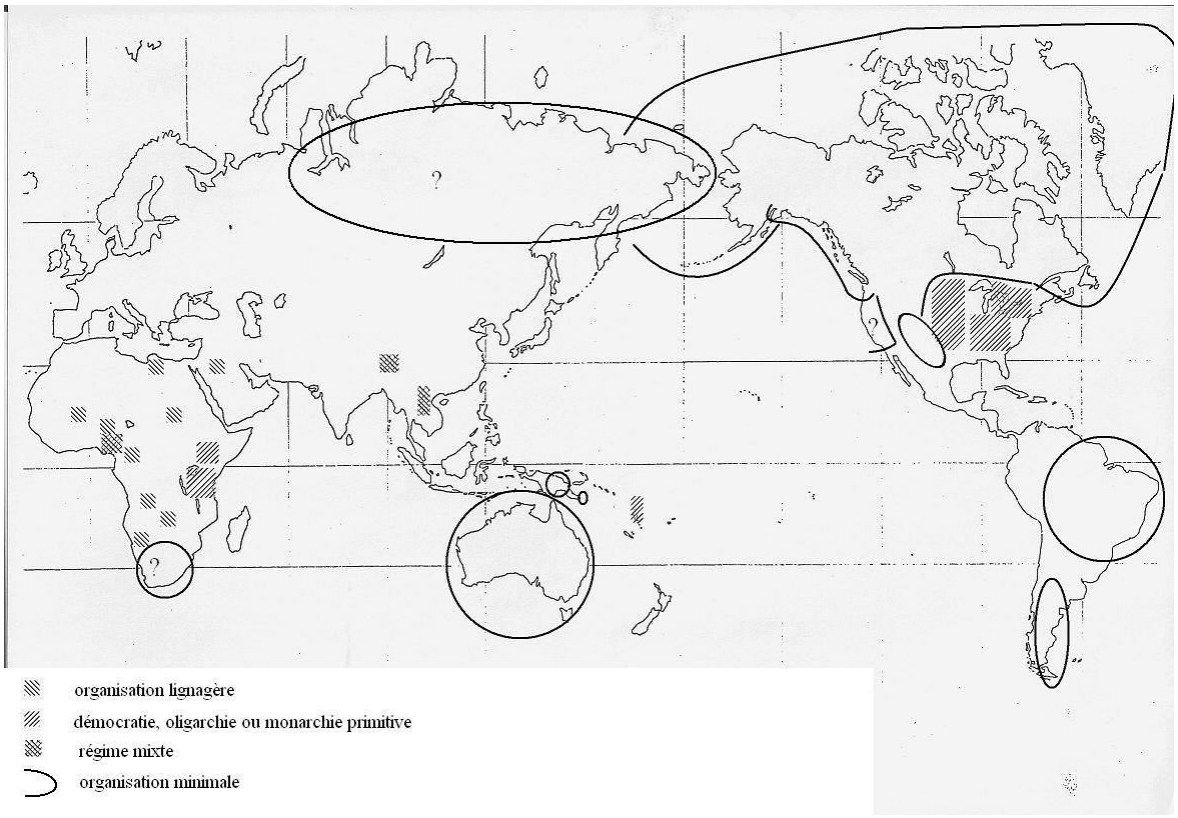
Une distribution géographique marginale

Nonobstant une connaissance très inégale, et généralement fort partielle, du politique dans les sociétés non étatiques, même pour les plus connues[202], il paraît évident que les organisations minimales ont une distribution géographique purement marginale, ainsi que le montre la carte suivante :

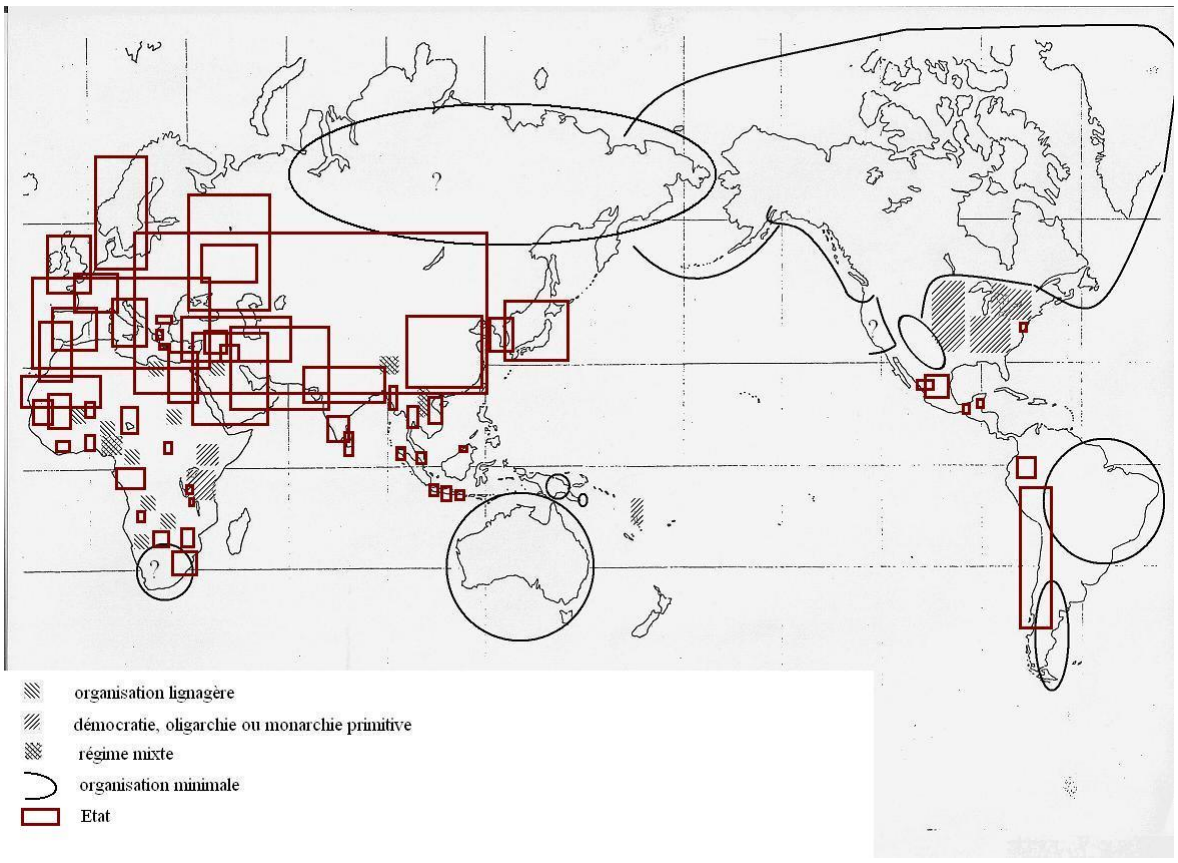
---

201 Pospisil (1971 : 72 *sq*.) réfute à peu de frais l'idée qu'il existerait des sociétés sans chefs à propos des Inuit en prenant comme exemples les seuls Inuit du détroit de Point Barrow, les Tareumiut, à l'extrême nord de l'Alaska : mais ce sont là des chasseurs-cueilleurs stockeurs-sédentaires qui partagent bien des traits avec la Côte nord-ouest (Testart 1982 : 121-122) ; la question de l'absence de chefs ne se pose que pour les groupes beaucoup plus isolés et pauvres des régions centrales ou du Groenland.

202 Le cas le plus flagrant est celui des Trobriandais : en dépit du volume de l'œuvre que Malinowski leur consacre, les informations sur le système vindicatoire, la légitimité de la vengeance et la possibilité du wergeld tiennent tout au plus en une douzaine de lignes (Malinowski 1980 : 85 * impossible de retrouver ce texte, mais il existe [« Le crime et la coutume dans les sociétés primitives » Payot 1933 : 55] Hoebel fait la remarque que Mali[nowski] ne consacre que deux para[graphes] Hoebel 1940 : 190).



Une seconde carte, peut-être moins lisible, montre la distribution de ces mêmes régimes par rapport aux États que nous avons représentés schématiquement par des rectangles rouges (et sans figurer ceux, récents, issus de la colonisation) :



Le monde I est entièrement en organisation minimale. Celle-ci le déborde néanmoins par plusieurs aires dont les principales et les plus incontestables sont la Nouvelle-Guinée et la côte Pacifique nord de l'Amérique. Mais ces débordements n'ont lieu qu'à bonne distance des États. Le maintien de formes organisationnelles minimales ou, ce qui revient au même, l'absence d'organisation formelle au sens où nous l'avons défini, semble, pour ces sociétés à richesse qui appartiennent au monde II, un archaïsme, lequel ne peut se comprendre que par l'absence d'influence des États et l'éloignement par rapport à eux. Il y a tout lieu de penser, en effet, que la confrontation des sociétés non étatiques avec les États les conduit, si elles ne veulent pas disparaître, à adopter une organisation forte, du type semi-étatique.

LES FORMES DEVIANTES

Les formes déviantes que nous envisageons ici le sont en ce qu'elles dévient du pur modèle de la société non étatique, ayant un début d'organisation à part de la violence.

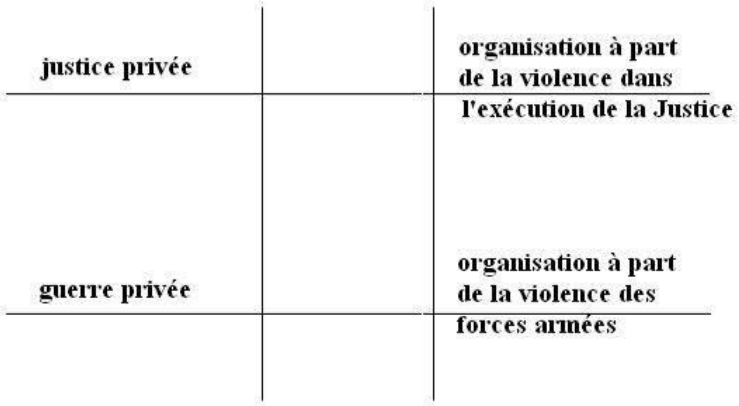
La raison générale qui nous fait envisager des formes mixtes ou déviantes dans ce volume consacré au politique est que nous ne cherchons pas le cœur logique des sociétés, comme dans les livres I et II, mais que nous examinons des réalités concrètes. Or, ces réalités ne sont pas comme les espèces en biologie – lesquelles sont par définition incapables de se croiser. Les réalités concrètes du politique sont toujours susceptibles de mélanges. Et les mélanges sont toujours inclassables dans les taxinomies classiques des mathématiques et de la biologie.

Le problème général des formes intermédiaires entre États et non États peut être résumé ainsi.

Que l'on puisse se faire justice soi-même, à coup sûr on a affaire à un régime non étatique ; mais que l'on ne puisse légitimement se faire justice soi-même n'implique pas nécessairement l'État : pour qu'il soit, encore faut-il une organisation à part de la violence dans l'exécution de la Justice.

Que l'on puisse conduire des guerres à titre privé, à coup sûr on a affaire à un régime non étatique ; mais que l'on ne puisse légitimement conduire des guerres à titre privé n'implique pas nécessairement l'État : pour qu'il [le] soit, encore faut-il une organisation à part de la violence des forces armées.

Selon nos deux critères – Justice et guerre –, il existe un entre-deux que l'on peut figurer de même :

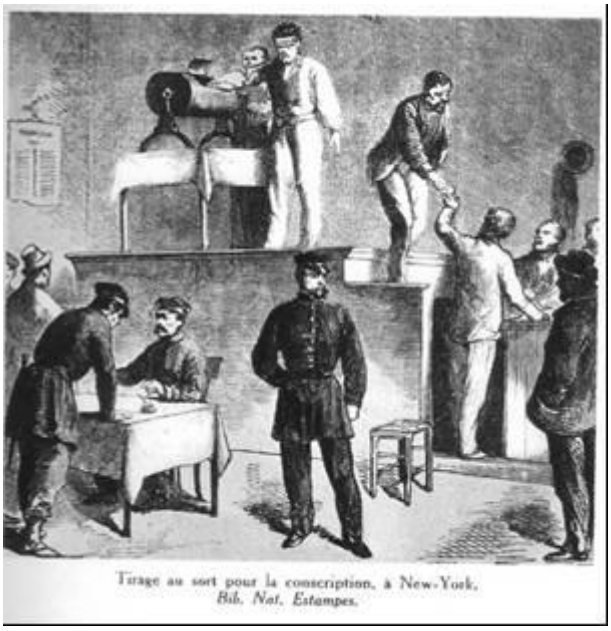


C'est dans cet entre-deux que se rencontrent les formes les plus difficiles à classer. En l'absence d'une justice privée, lorsqu'un conseil chez les Ibo Afikpo envoie contre

un délinquant les hommes d'une classe d'âge, peut-on parler d'organisation à part de la violence alors que la répartition selon les âges est un des traits les plus courants et les plus anodins de la vie sociale africaine ? Inversement, en l'absence de tout service armé dû au Grand Soleil des Natchez, peut-on vraiment dire qu'il n'existe pas d'organisation à part de la violence alors que le Grand Soleil dispose d'une garde armée et entièrement dévouée à sa personne ? Ces cas, comme bien d'autres, nous paraissent indécidables.

SUPPLEMENT ILLUSTRE
de
L'ÉTAT, LE DROIT, LA GUERRE
SUR LA GUERRE,
SPECIALEMENT DANS LES SOCIETES SANS ÉTAT

[Ce supplément comprend uniquement des documents anciens sur la guerre (en dehors des cartes, dessins, diagrames qui sont laissés in text)]



Tirage au sort pour la conscription, à New-York.
Bib. Nat. Estampes.

fig. 1

fig. 2

Guerriers (Kimberley, photo des années 30 : le pagne est un ajout dû aux missionnaires ; contexte de la photo inconnu, d'après Ph. Kaberry).

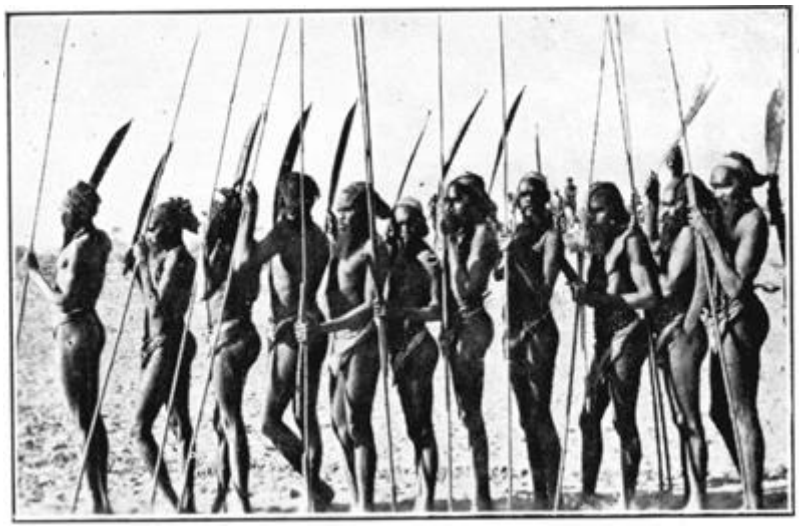


fig. 3

Guerriers, Hermannsburg, Australie Centrale.

fig. 4, Sa Ga Yeath Qua Pieth Tow, connu sous son nom anglais de Brandt, grand-oncle de Joseph Brandt.

William Berczy : « Joseph Brant ». Huile sur toile (vers 1807). National Gallery of Canada (Ottawa, ON).

Joseph Brant (Thayendanegea, 1742-1807), de la tribu Mohawk, était le neveu d'un des « quatre rois du Canada » qui se rendirent à Londres en 1710. Il n'occupait pas l'un des 50 postes héréditaires de chefs mais possédait un titre de « chef du mérite » du fait de ses compétences personnelles et s'allia étroitement aux Anglais pour combattre les Français. Allant à l'encontre de la décision de neutralité de la Ligue Iroquoise, Brant s'engagea du côté britannique dans la Révolution Américaine, s'enfuit ensuite au Canada avec ses partisans lorsque les Anglais furent défaits, puis y provoqua la scission de la Ligue. Il existe donc officiellement deux ligues depuis 1803 : l'une américaine dirigée traditionnellement par un Onondaga, l'autre canadienne dirigée par un Onondaga de la longue-maison de Six Nations Reserve près de Brantford, dans l'Ontario.

fig. 5 Joseph Brandt

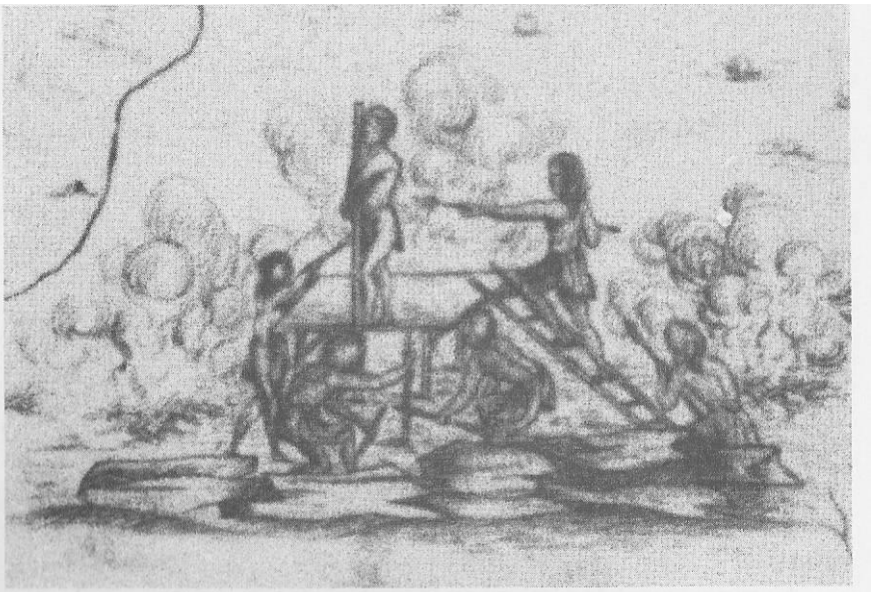
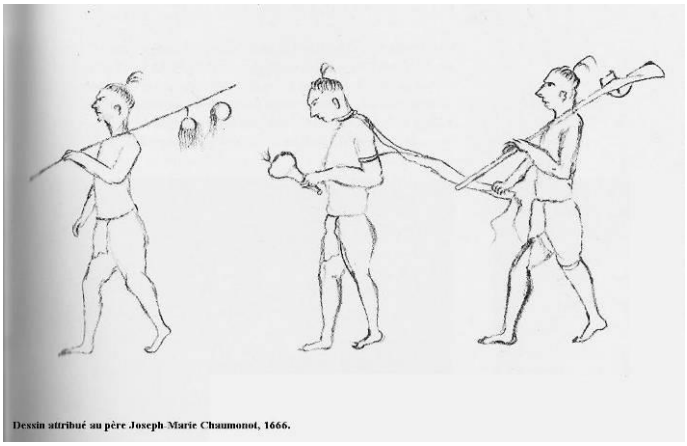


Planche 9 — Torture d'un captif de guerre sur l'échafaud
Détail de la carte *Novae Franciae Delinatio, 1657*, attribuée au père Francesco-Giuseppe Bressani, s.j., qui voulait l'inclure dans sa *Breve Relatione* publiée en 1653. Gravée par G. F. Pesca. L'original se trouve à Paris, Affaires étrangères, Dépôt géographique, 55515 6e DD2987, no 5580.

fig. 6

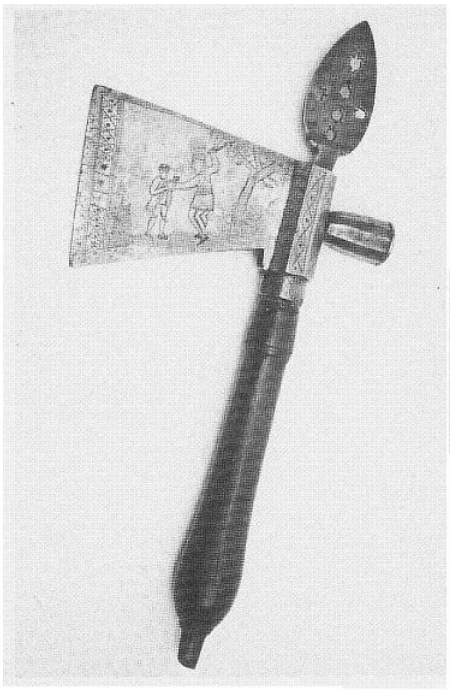


Retour d'expédition : le premier guerrier porte des scalps (avant traitement), le second pousse un captif (noter le licou et l'attachage des bras).

fig. 7

Ci-dessus à droite :
60-61. Massue en bois couronnée d'une boule des forêts orientales d'Amérique du Nord. Elle est incrustée de coquillages et son extrémité inférieure a la forme d'une tête d'animal. *Londres, Horniman Museum.*

fig. 8



63. La pipe tomahawk fut une invention ingénieuse datant d'environ 1700 qui accrut largement la popularité des hachettes de fer au sein des tribus d'Amérique du Nord. La hachette servait à fumer, à tailler le bois et comme arme de guerre. Le plus souvent, les chefs possédaient des tomahawks extrêmement ouvragés. *Longueur : 31 cm. Londres, British Museum.*

fig. 9

Planche 3 — Guerrier huron en armure
Détail du folio 88 des *Voyages de 1619* de Samuel de Champlain. Collections spéciales et Livres rares, Bibliothèque des Sciences humaines et sociales de l'Université de Montréal.

fig. 10

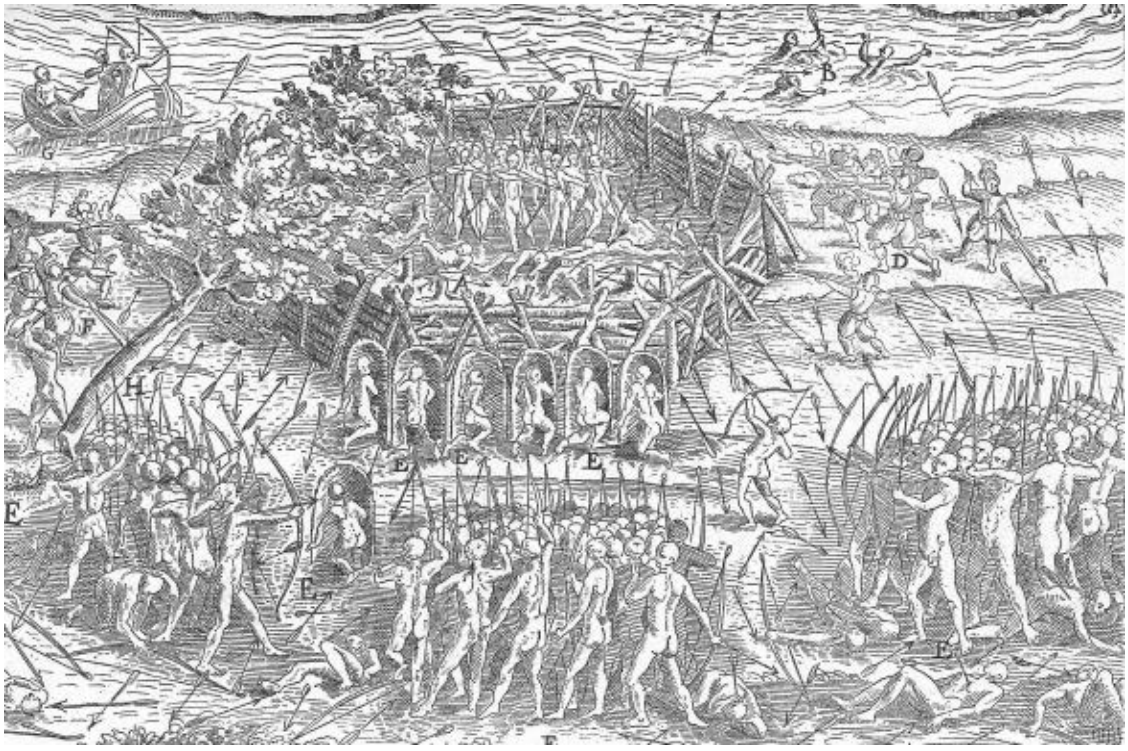
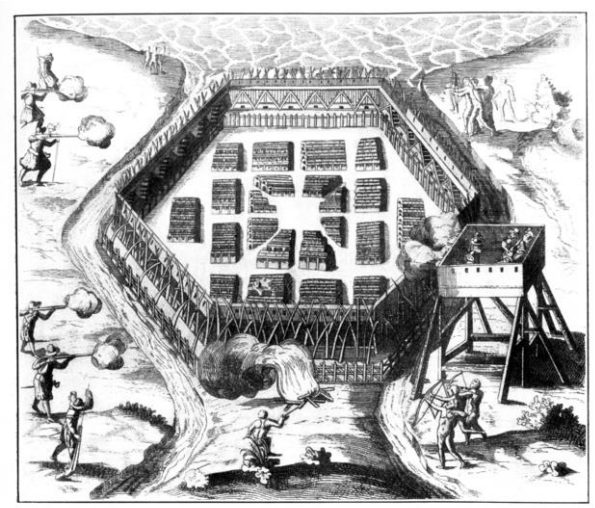


fig. 11



AN IROQUOIS FORT

(Believed to have stood on the shore of Onondaga Lake. Besieged by Champlain in 1615.)

1610 attack on an Iroquois fort

fig. 12

Champlain with his five French companions (at left) and Indian allies attacks a small Iroquois fort at the mouth of the Richelieu River in June 1610. Such Amerindian field fortifications could offer stiff resistance. In spite of the French firearms which had impressed them the previous year, the outnumbered Iroquois (probably Mohawk) warriors resisted stubbornly and Champlain was wounded at the ear and neck by an arrow. Finally, the place was carried by an assault 'with sword in hand'. Print after Samuel de Champlain.

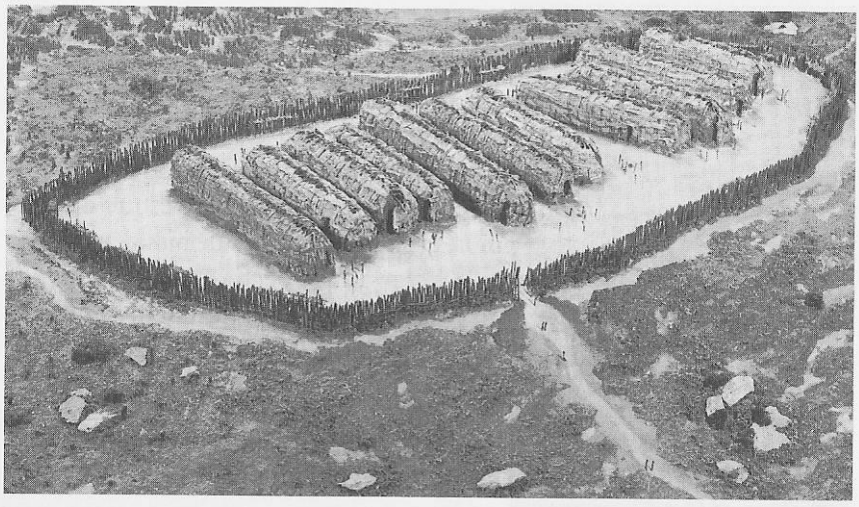


Planche 12 — Modèle de village huron. Maquette d'une agglomération rurale iroquoienne ceinturée d'une palissade et regroupant onze maisons-longues. Reconstituée d'après des données archéologiques et des documents historiques. Musée canadien des civilisations, Hull (Québec), J-10162.

fig. 13

fig 14

fig 15

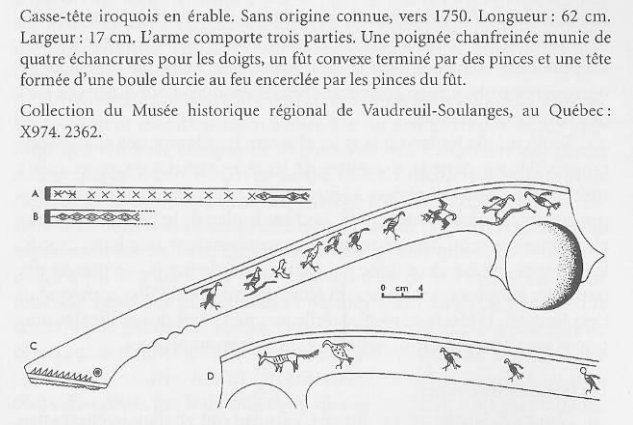


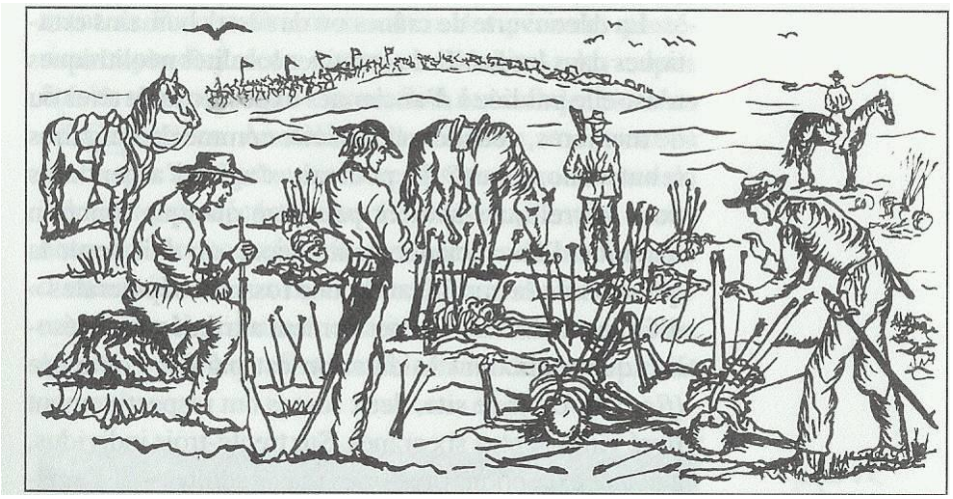
fig. 15 bis

fig 16

Massues : 1. région du Haut-Missouri ; 2. Gros Ventre ; 3. Ponca ; 4. Mandan (Staatliches Museum für Volkenkunde de Stuttgart, p. 82).

Entraînement chez les Comanches pour se coucher sur le côté du cheval, éviter les tirs ennemis et tirer à l'arc dans cette position (Peinture de Catlin).

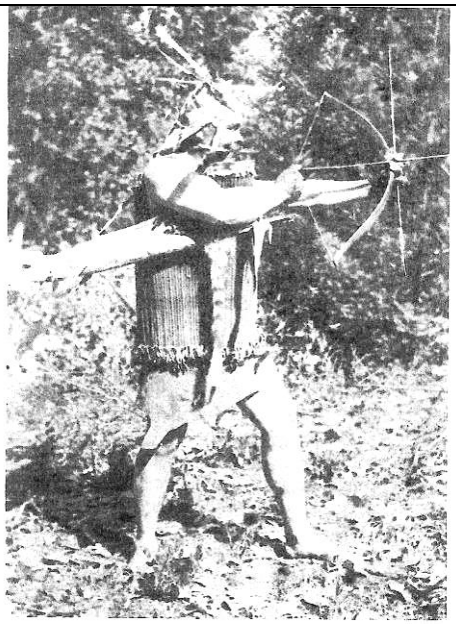
fig 17



Cadavres de soldats blancs laissés par les Indiens (d'après C.-A. Bergman).

fig 18

KAROK IN WAR COSTUME OF ROD ARMOR AND HELMET



NAA, Smithsonian.

Fig. 3. Pomo man holding bow in shooting position. Two arrows for his next shots are between his teeth, and the remainder are in the animal-skin quiver under his arm. His armor consists of rods of willow or hazel shoots closely twined with cordage, in two layers—an outer, vertical one and an inner, horizontal one. Photographed about 1900.

fig 19, fig 20

Tomas de Suria (1791) "Manière dont les Indiens de Californie mènent la guerre" (il s'agit des Costanoans, région de Monterey où les Espagnols établir la capitale de leur province Alta California en 1770).

fig 21

REFERENCES CITEES

Adler, A. 1980 La vengeance de sang chez les Moundang du Tchad. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.), vol. 1. Paris : Editions Cujas.

Amselek, P. 1964 *Méthode phénoménologique et théorie du droit*. Paris : LGDJ.

Aron, R. 1976 *Penser la guerre, Clausewitz* (2 vols.). Paris : Gallimard.

Barradas, José Pérez de 1955 *Les Indiens de l'Eldorado, Etude historique et ethnographique des Muiscas de Colombie* [éd. fr. de H. E. del Medico]. Paris : Payot.

Barrett, S. A. 1908 *The ethno-geography of the Pomo and neighboring Indians*. Berkeley : University of California Press.

Barton, R.F. 1919 *Ifugao law*. Berkeley : University of California Press.

Bean, L. J. et D. Theodoratus 1978 Western Pomo and northwestern Pomo. *In* Sturtevant, W.C. (general ed.), Heizer, R. F. (éd. pour le vol. 8) *Handbook of North American Indians*, vol. 8 : *California*. Washington : Smithsonian Institution.

Berndt, R.M. & C.H. 1942-45 A preliminary report of field work in the Ooldea region, western South Australia. *Oceania*, XII, XIII, XIV et XV.

Berndt, R.M. & C.H. 1964 *The world of the first Australians.* Londres : Angus & Robertson.

Birket-Smith, K. 1955 *Moeurs et coutumes des Eskimo* [trad. fr.]. Paris : Payot.

Black-Michaud, J. 1975 *Cohesive force : Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford : Basil Blackwell.

Bloch, M. 1968 [1939] *La société féodale*. Paris : Albin Michel.

Boehm, Ch. 1984 *Blood revenge : The anthropology of feuding in Montenegro and other tribal societies*. Lawrence (Kan.) : Kansas University Press.

Bonnafé, P. 1993 « Une société hétérogène : la division Woo-Dee chez les Lobi ». *In* Fiéloux, M., Lombard, J. et J. M. Kambou-Ferrand (éds.), *Images d'Afrique et Sciences sociales (les pays lobi, birifor et dagare)*, Actes du colloque de Ouagadougou déc. 1990. Paris : L'Harmattan : 123-138.

Bonnafé, P. et M. Fiéloux 1993 « La guerre et l'organisation sociale ». *In* Fiéloux, M., Lombard, J. et J. M. Kambou-Ferrand (éds.), *Images d'Afrique et Sciences sociales (les pays lobi, birifor et dagare)*, Actes du colloque de Ouagadougou déc. 1990. Paris : L'Harmattan : 101-115.

Bonnafé, P., Fiéloux M. et J. M. Kambou 1982 « Un vent de folie ? Le conflit armé dans une population sans État : les Lobi de Haute-Volta. In Bazin, J. et E. Terray (éds.), Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique. Paris : Éditions des Archives Contemporaines : 75-140.

Bossu, J. B. 1980 [1768] *Nouveaux voyages en Louisiane, 1751-1768*. Paris : Aubier.

Boutaric, E. 1863 *Institutions militaires de la France avant les armées permanentes*. Paris.

Boutet, D. 1991 *Vers l'État de droit : La théorie de l'État et du droit*. Paris : L'Harmattan.

Bowers, A. W. 1950 *Mandan social and ceremonial organization*. Chicago : University of Chicago Press.

Breteau, Cl. & N. Zagnoli 1980 Le système de gestion de la violence dans deux communautés rurales méditerranéennes : La Calabre et le N.-E Constantinois. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols), vol. 1. Paris : Editions Cujas.

Burdeau, G. 1949-1956 *Traité de science politique* [7 vols.]. Paris : Librairie Générale de Droit.

Burdeau, G. 1966 [12ème éd.] *Droit constitutionnel et institutions politiques*. Paris : LGDJ.

Bureau, J. 1980 Une société sans vengeance : le cas des Gamo d'Ethiopie. . *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols), vol. 1. Paris : Éditions Cujas.

Bureau, J. 1981 *Les Gamo d'Ethiopie : Étude du système politique*. Paris (Nanterre) : Société d'Ethnographie.

Callendar, Ch. 1978 Illinois. *In* Sturtevant, W.C. (éd.) *Handbook of North American Indians*, vol. 15 : *Northeast*. Washington : Smithsonian Institution.

Capron, J. 1973 *Communautés villageoises bwa, Mali — Haute Volta*. Paris : Institut d'Ethnologie (Musée de l'Homme).

Capron, J. 1988 *Introduction à l'étude d'une société villageoise 1955-1968*. Tours : Université François Rabelais.

Carré de Malberg, R. 1920 *Contribution à la théorie générale de l'État* (2 vols.). Paris : Sirey.

Catlin, G. 1992 [1844] Les Indiens d'Amérique du Nord [Trad. de *Letters ans notes on the manners, customs and conditions of the North American Indians*]. Paris : Albin Michel.

Charachidze, J. 1980 Types de vendetta au Caucase. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols), vol 2. Paris : Editions Cujas.

Charlevoix, P.-F.X. 1744 *Histoire et description générale de la Nouvelle-Franc,* [Chez la Veuve Ganeau, libraire].

Chelhod, J. 1980 Equilibre et parité dans la vengeance du sang chez les Bédoins de Jordanie. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.), vol. 1. Paris : Éditions Cujas.

Chevallier, J. 1992 *L'État de droit*. Paris : Montchrestien.

Chevallier, J.-J. 1983-84 Histoire de la pensée politique (3 vols.). Paris : Payot.

Condominas, G. 1982 [1957] *Nous avons mangé la forêt (Hii saa Brii Mau-Yaang Gôo) : Chronique de Sar Luk, village mnong gar (tribu proto-indochinoise, des hauts-plateaux du Vietnam central)*. Paris : Flammarion.

Contamine, Ph. 1980 *La guerre au Moyen Âge*. Paris : PUF.

Corvisier, A. 1992 La paix nécessaire mais incertaine, 1598-135 – Renouveau militaire et misères de la guerre, 1635-1659 – Louis XIV, la guerre et la naissance de l'armée moderne. *In* Corvisier, A. (éd.), *Histoire militaire de la France* (4 vols.) ; Contamine, Ph. (éd.): 1. *Des origines à 1715*. Paris : PUF.

Coulet, N. & J.-Ph. Genet (éds.) 1990 *L'État moderne : Le droit, l'espace et les formes de l'État.* Paris : CNRS.

Courtois, G. 1984 La vengeance, du désir aux institutions. *In* Verdier, R. (éd.), *La vengeance* (4 vols.), vol. 4 (Courtois *et al.* éds. pour ce vol.). Paris : Éditions Cujas.

Dabin, J. 1968 Droit. A. Théorie et philosophie. *Encyclopaedia Universalis*, vol. IV.

Dabin, J. 1969 [1943] *Théorie générale du droit*. Paris : Dalloz.

Dahl, R. A. 1970 [2ème éd.] *Modern Political Analysis* [EngelwoodCliff, NJ : Prentice Hall]

Dam Bo (J. Dournes), 1950, *Les populations montagnardes du sud indochinois*. Saïgon, France-Asie.

Denig, E. Th. 1930 *Indian tribes of Upper Missouri*. Washington : Bureau of American Ethnology, 46th Annual Report for 1928-1929.

Descola, Ph. et M. Izard 1991 Article « guerre ». *In* Bonte, P. et M. Izard (éds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF.

Dorsey, J. O. 1884a *Omaha sociology*. Washington : Bureau of American Ethnology, third Annual Report for 1880-1882 (p. 211-368).

Dorsey, J. O. 1884b An account of the war customs of the Osages. *The American Naturalist* XVIII (2) : 113-133.

Dournes, J. 1972 *Coordonnées, structures jörai familiales et sociales*. Paris : Institut d'Ethnologie.

Dumézil, G. 1980 *Idées romaines*. Paris : Gallimard.

Duverger, M. 1960 *Institutions politiques et droit constitutionnel*. Paris : PUF.

Eggleston, E. 1976 Fear, favour or affection : Aborigines and the criminal law in Victoria, South Australia and Western Australia. Canberra : Australian National University Press.

Elkin, A.P. 1932 The kopara, the settlement of grievances. *Oceania* 2 : 191-198.

Elkin, A.P. 1967 *Les Aborigènes australiens* (trad. fr.). Paris : Gallimard.

Engels, F. 1972 [1884] *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* [trad. de *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*]. Paris : Editions Sociales.

Evans-Pritchard, E.E. 1968 [1940] *Les Nuer : Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilotique* [trad. de l'angl.]. Paris : Gallimard.

Ewers, J. C. 1955 *The horse in Blackfoot indian culture*. Washington : Bureau of American Ethnology, Bull. 159.

Ewers, J. C. 1971 *The Blackfeet : Raiders of the northwestern plains*. Norman : University of Oklahoma Press.

Falkenberg, A. & J. 1981 *The afflinal relationship system*. Oslo : Universtetforlaget.

Falkenberg, J. 1962 *Kin and totem*. Oslo : Oslo University Press.

Fenton, W. N. 1978 Northern iroquoian culture patterns. *In* Sturtevant, W.C. (éd. général), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Trigger, B. G. (éd. pour ce volume) : *North East*. Washington : Smithsonian Institution.

Fenton, W. N. & E. L. Moore 1974 Introduction à *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times*, de J. Fr. Lafitau. Toronto : The Champlain Society.

Finley, M. I. 1983 [1954] *Le monde d'Ulysse* [trad. fr.]. Paris : La Découverte/Maspero.

Fison, L. & A.W. Howitt 1880 *Kamilaroi and Kuruai*. Melbourne : Robertson.

Fletcher, A. C. et F. La Flesche 1911 *The Omaha tribe*. Washington : Bureau of American Ethnology, third Annual Report for 1905-1906.

Fortes M. 1945 *The dynamics of clanship among the Tallensi*. Londres : Oxford University Press.

Fürer-Haimendorf, Ch. von 1979 [1967] *South asian societies : A study of values and social controls*. New Dehli : Sterling Plublishers.

Garlan, Y. 1972 *La guerre dans l'Antiquité*. Paris : F. Nathan

Gason, S. 1886 (1874) The Dieyerie tribe of australians Aborigines. *In* Curr, C.M. (éds.) The australian race. Vo1.II : 44-107.

Gaudemet, J. 1982 *Institutions de l'Antiquité*. Paris : Sirey.

Gayton, A. H. 1948 *Yokuts and western Mono ethnography*. Berkeley : University of California Press.

Gernet, L. 1982 [1968] *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris : Flammarion.

Gifford, E. W. et A. L. Kroeber 1937 Culture element distributions : IV Pomo. *Anthropological Records* (Berkeley, University of California Press) : 117-254.

Girard, F. 1929 *Manuel élémentaire de droit romain* (2 vols.) Paris : Edouard Duchemin.
Glotz, G. 1916 *La solidarité familiale dans le droit criminel en Grèce.* Paris : A. Fontemoing.
Grinnell, G. B. 1[915] *The fighting Cheyenne* [New York, C.Scribner's dons]
Grinnell, G. B. 1923 *The Cheyenne Indians* (2 vols.). New Haven : Yale University Press [rééd. 1962 Lincoln : Univesity of Nebraska Press].
Grinnell, G. B. 1962/1892 *Blackfoot lodge tales, the story of a prairie people*. Lincoln : University of Nebraska Press.
Hale, H. 1963 [1883] *The Iroquois book of rites*. Toronto : University of Toronto Press.
Harouel, J.-L. *et al* 1987 *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*. Paris : PUF.
Hart, C.W.M. & A.R. Pilling, 1960 *The Tiwi of North Australia*. New York : Holt, Rinehart & Winston.
Hart, C.W.M., A.R. Pilling & J.C. Goodale, 1988 *The Tiwi of North Australia* (3ème éd. révisée). New York : Holt, Rinehart & Winston.
Hasluck, M. 1954 *The unwritten law of Albania.* Cambridge : Cambridge University Press.
Hassrick, R. B. 1993[1964] *Les Sioux : Vie et coutumes d'une société guerrière* [trad. de l'ang.]. Paris : Albin Michel.
Hautecloque-Howe, A. de 1987 *Les Rhadés: une société de droit maternel.* Paris : CNRS.
Heidenreich, C. E. 1978 Huron. *In* Sturtevant, W.C. (éd. général), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Trigger, B. G. (éd. pour ce volume) : *North East*. Washington : Smithsonian Institution.
Hiatt, L.R. 1965 *Kinship and conflict*. Canberra : Australian National University Press.
Hiatt, L. R. 1996 *Arguments about Aborigines*. Cambridge : Cambridge University Press.
Hoebel, E. A. 1936 Associations and the state in the Plains. *American Anthropologist* 38 : 433-8.
Hoebel, E. A. 1940 *The political organization and the law-ways of the Comanche Indians*. American Anthropological Association, Memoir 54 : Contribution from the Santa Fe Laboratory of Anthropology, 4.
Hoebel, E. A. 1960 *The Cheyennes: Indians of the great plains*. New York : Holt, Rhinehart & Winston.
Hoebel, E. A., 1988 Y a-t-il un droit chez les Comanches ? *Droit et Cultures* 15-16 : 147-173.
Hoebel, E.A. 1954 *The law of primitive man.* Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
Howitt, A.W. 1880 The Kurnai: Their customs in peace and wa. *In* Fison, L. & A.W. Howitt, 1880 *Kamilaroi and Kuruai*. Melboune : Robertson.
Howitt, A.W. 1904 *The native tribes of South-East Australia*. Londres : Macmillan.
Hunt, G. T. 1940 *The wars of the Iroquois: A study in intertribal trade relations*. Madison: Madison University Press.
Itéanu, A. 1980 "Qui a tué pour demander la main de ma fille ? Violence et marriage chez les Ossètes". *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.). Paris : Éditions Cujas, vol. 2, pp. 61-81.
Jacob, R. 2004 *Le droit, l'anthropologie et le microscope*. *In* Delruelle *?, E. & G. Brausch *? (éds.) Le droit sans la justice : *Autour du* Cap des tempêtes *de Lucien François.* Bruxelles : Bruylant, Paris : LGDJ.
Jacobs, J. *et al*. 1991 [1990] *Les Naga, société et culture* [trad. de l'ang.]. Genève : Olizane.

Jacques, Fr. 1992 L'armée. *In* Jacques, Fr. et J. Scheid *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.* (2 vols.). Paris : PUF.

Jenness, D. 1980 [1932] *Indians of Canada*. Toronto : University Press of Toronto.

Jestaz, R. 1992 *Le droit.* Paris *:* Dalloz.

Jorgensen, J.G. 1980 *Western Indians : Comparative environments, languages, and cultures of 172 western indian tribes*. San Francisco : W. H. Freeman.

Juillerat, B. 1986 *Les enfants du sang : Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.

Kroeber, A. L. 1908 Ethnology of the Gros Ventre. *Anthropological Papers of the American Museum of New York* I (IV) : 141-281.

Kroeber, A. L. 1925 *Handbook of the Indians of California*. Washington : Bureau of American Ethnology, bulletin n° 78. [rééd. 1976, New York : Dover].

Kupka, K. et A. Testart 1980 À propos du problème Murngin : Le système de sous-sections. *L'Homme* 20(2) : 71-90.

La Hontan, H. H. 1703 *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale*. La Haye : Les Frères l'Honoré

La Hontan, H. H. 1703 *Voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale*. La Haye : Les Frères l'Honoré

Labouret, H. 1916 La guerre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua. *Annuaire et Mémoires du comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF* : 289-304.

Labouret, H. 1931 *Les Tribus du Rameau Lobi*. Paris : Institut d'Ethnologie.

Lafitau, Father Joseph François 1974 [1724] *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times*, édité et traduit par Fenton, W. N. & E. L. Moore (2 vols). Toronto : The Champlain Society.

Lafitau, Joseph-François 1983 [1724] *Mœurs des sauvages amériquains comparés aux mœurs des premiers temps* [éd. abrégée en 2 vols.]. Paris : Maspero.

Lécrivain, V. s.d. *Notes et fiches sur la guerre*.(n.d.)

Lemarignier, J.-F. 1970 *La France médiévale : Institutions et société*. Paris : Armand Colin.

Lemercier-Quelquejay, Ch. 1970 *La paix mongole*. Paris : Flammarion.

Lénine* L'État et la révolution [Éditions en Langues étrangères, Moscou, 1967]

Les relations des Jésuites et autres documents (1610-1791) (73 volumes édités par R. G. Twaites en 1896-1901, en version originale, française, italienne et latin, et traduction anglaise.)

Lewis, I. M. 1961 *A pastoral democraty: A study of pastoralism and politics amomg the northern Somali of the horn of Africa*. Londres : Oxford University Press.

Llewellyn, K. N. & E. A. Hoebel 1999 [1941] *La voie cheyenne : Conflit et jurisprudence dans la science primitive du droit* [trad. de l'ang.]. Bruxelles : Bruylant, Paris : LGDJ.

Loeb, E. M. 1926 *Pomo folkways*. Berkeley : University of California Press.

Lowie, R. H. 1954 *Indians of the Plains*. New York : The Natural History Press.

Lowie, R.H. 1948 Some aspects of political organization among the american aborigines. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78 (1-2) : 11-24.

Lowie, R. H. 1958 [1935] *The Crow Indians*. Lincoln et Londres : University of Nebraska Press.

Luchaire, A. 1892 *Manuel des institutions françaises ; Période des Capétiens directs*. Paris.

MacLeod, W.C. 1924 Natchez political evolution. *American Anthropologist* 26 : 201-229.
Maddock, K. 1984 Aboriginal customary law. *In* Hanks, P. & B. Keon-Cohen (éds.) *Aborigines and the law*. Sydney : George Allen & Unwin.
Malinowski, B. 1933 « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives ». *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris : Payot.
Malinowski, B. 1941 An anthropological analysis of war. *American Journal of Sociology* 46 : 521-50.
Maurois, A. 1956 *Histoire du peuple américain* (2 vols.). Paris : Éditions littéraires de France.
Maximilien (Prince) 1977 Ethnologie mandan. *In* Thomas, D. & K. Ronnefeldt (éds.) *Le peuple du premier homme; carnets de route de l'expéditon du prince Maximilien sur le Missouri, 1833-1834.* Paris : Flammarion.
McCorkle, Th. 1978 Intergroup conflict. *In* Sturtevant, W.C. (general ed.), Heizer, R. F. (éd. pour le vol. 8) *Handbook of North American Indians*, vol. 8 : *California*. Washington : Smithsonian Institution.
Meek, C. K. 1934 Ibo law. *In* Evans-Pritchard, E. E. et al. (éds.) *Essays presented to C. G. Seligman*. Westport (Conn.) : Negro University Press.
Meek, C. K. 1937 *Law and authority in a nigerian tribe*. Oxford : Oxford University Press.
Meggit, M.J. 1962 *Desert People*. Sydney : Angus & Robertson.
Meggitt, M. J. 1965 Marriage among the Walbiri of Central Australia: a statistical examination
Meggitt, M. J. 1977 *Blood is their argument : Warfare among the Mae-Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*. California, Mayfield Publishing Company
Meyer, C. 1971 The Yurok of Trinidad Bay, 1851. *In* Heizer, R.F. & M.A. Whipple (éds.) 1971 *The California Indians : A source book*. Berkeley : University of California Press.
Miaille, M. 1976 *Une introduction critique au droit*. Paris : François Maspero.
Middleton, J. & D. Tait (éds.) 1958 *Tribes without rulers*. Londres : Routledge & Kegan Paul.
Mishkin, B. 1940 *Rank and warfare among the Plains Indians*. Seattle : University of Washington Press.
Morgan, L. H. 1901[1851] *League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois* édité et annoté par Herbert M. Lloyd. New York: Dodd Mead & Company, reprinted par les Human Area Relations Files (New Haven, 1954).
Morgan, L. H. 1985 [1877] *La société archaïque* [2ème éd. de la trad. d'*Ancient society*]. Paris : Editions Anthropos.
Myers, F. 1980 *The cultural Basis of Politics in Pintupi Life*. Mankind ; Sydney Vol. 12, n°3.
Myers, F. 1986 *Pintupi country, Pintupi self*. Washington & Canberra ; Smithsonian Institution Press & Australian Institute of Aboriginal Studies.
Newcomb, W. W. 2001 Tonkawa. *In* Sturtevant, W.C. (éd.) *Handbook of North American Indians*, vol. 13 : *Plains*. Washington : Smithsonian Institution.
Nicolet, Cl. 1976 *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris : Gallimard.
Oberg, K. 1964 [1962] Le royaume des Ankole d'Ouganda. In Fortes, M. & E. E. Evans-Pritchard (éds.) *Systèmes politiques africains* [trad. de l'angl.]. Paris : PUF.
Ottenberg, Ph. 1966 The afikpo Ibo of eastern Nigeria. *In* Gibbs, J.L. (éd.) *Peoples of Africa*. New York : Holt, Rhinehart & Winston.
Otterbein, K. 1964 An analysis of Iroquois military tactics. *Ethnohistory* 11 (1) : 56-63.
Panoff, M. 1980 Homicide et vengeance chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.), vol 2. Paris : Éditions Cujas.

Pelletier, N. 2001 [1876] *Chez les sauvages : Dix-sept ans de la vie d'un mousse vendéen dans une tribu cannibale (1858-1875)*. Paris : Cosmopole.

Peltier, Ph. 1999 Un art consommé : la chasse aux têtes dans la vallée du Sépik, Papouasie-Nouvelle-Guinée. *In* Le Fur, Y. (éd.) *La mort n'en saura rien*. Paris : RMN.

Percheron, M. 1962 *Gengis Khan*. Paris : Seuil.

Peters, E. L. 1967 Some structural aspects of the feud among camel-herding Bedoin of Cyrenaica. *Africa* 37 : 261-82.

Piddington, R. 1932 Karadjeri initiation. *Oceania* 3 : 46-87

Piddington, R. 1970 Irregular marriage in Australia. *Oceania* 40 : 329-343.

Pigliaru, A. et M. P. di Bella 2004 Le code de la vengeance en Barbagia (Sardaigne). *Revue du MAUSS* 23 : 63-9

Pospisil L. 1971 *Anthropology of Law : A Comparative Theory.* New Haven : HRAF Press.

Provinse, J. H. 1937 The underlying sanctios of the Plains indian culture. *In* Eggan, F. (éd.) *Social anthropology of the north american tribes*. Chicago et Londres : University of Chicago Press.

Quain, B. H. 1937 The Iroquois. *In* Mead, M. (éd.) *Cooperation and competition among primitive people*. New York et Londres : Mc Graw-Hill.

Radcliffe-Brown, A. R. 1968 [1952] *Structure et fonction dans la société primitive* [trad. de *Structure and function in primitive society*]. Paris : Seuil.

Richardson, J. 1940 *Law and status among the Kiowa Indians*. New York : J.J Augustin Publisher.

Richter, D. K. 1992 *The ordeal of the longhouse: The people of the Iroquois league of the era of European colonization*. Chapel Hill, N.C. : University of North Carolina Press.

Rouland, N. 1990 *Anthropologie juridique*. Paris : PUF.

Rouville , C. de 1987 *Organisation sociale des Lobi*. Paris : L'Harmattan.

Salvucci Cl. R. & A. P. Schiavo (éds.) 2003 *Iroquois Wars. Tome 1, Extracts from the Jesuit Relations and primary sources from 1535 to 1650*. Bristol, Pa. : Evolution Publishing.

Salvucci Cl. R. & A. P. Schiavo (éds.) 2003 *Iroquois Wars. Tome 2, Extracts from The Jesuit Relations from 1650 to 1675*. Bristol, Pa. : Evolution Publishing.

Schneider, K. 1993 « Le rôle du forgeron en cas de guerre». *In* M. Fiéloux, J. Lombard et J. M. Kambou-Ferrand (éds.), *Images d'Afrique et Sciences sociales (les pays lobi, birifor et dagare)*, Actes du colloque de Ouagadougou déc. 1990. Paris : L'Harmattan : 117-120.

Schott, R. 1980 Vengeance and violence among the Bulsa of northern Ghana. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols), vol 1. Paris : Éditions Cujas.

Snyderman, G. S. 1948 Behind the tree of peace: A sociological analysis of Iroquois warfare. *Pennsylvannia Archaeologist* 18 : 3-93.

Spencer, B. & F.J. Gillen 1927 *The Arunta* (2 vols.). Londres : Macmillan.

Spencer, B. & F.J. Gillen 1899 *The native tribes of Central Australia*. Londres : Macmillan.

Spencer, R. F., Jennings, J. D. *et al*. 1965 *The native Americans*. New York : Harper & Row.

Strayer, J. R. 1979 Les origines médiévales de l'État moderne. Paris : Payot

Strehlow, T.G.H. 1970 Geography and the totemic landscape in Central Australia. *In* Berndt, R.M. (éd.) *Australian aboriginal anthropology*. Canberra : Australian Institute of Aboriginal Studies.

Svenbro, J. 1984 Vengeance et société en Grèce archaïque. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.), vol. 3. Paris : Éditions Cujas.

Swanton, J.R. 1911 *Indian tribes of the lower Mississippi valley and adjacent Coast of the Gulf of Mexico*. Washington : Bureau of American Ethnology, Bulletin 43.

Tcherkézoff, S. 1980 Vengeance et hiérarchie ou comment un roi doit être nourri. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.), vol 2. Paris : Éditions Cujas.

Testart, A. 1982 *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris : Société d'Ethnographie (Université Paris X-Nanterre).

Testart, A. 1992 La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale. *Revue Française de Sociologie* 33 : 155-187.

Testart, A. 1994 Le droit aborigène australien *avec une annexe sur* la définition du droit dans la perspective de la sociologie comparative. *Droit et cultures* 27 : 7-52.

Testart, A. 1996 Manières de prendre femme en Australie. *L'Homme* 139 : 7-57.

Testart, A. 1999 Compte rendu de Viau, R. 1997 *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. *L'Homme* 152 : 191-3.

Testart, A. 2001 *L'esclave, la dette et le pouvoir : Études de sociologie comparative*. Paris : Errance.

Testart, A. 2004a *La servitude volontaire* (2 volumes : I, *Les morts d'accompagnement* ; II, *L'origine de l'Etat*). Paris : Éditions Errance.

Testart, A. 2004b Propriété et non propriété de la terre : La confusion entre souveraineté politique et propriété foncière (2ème partie). *Études Rurales* 169-170 : 149-178.

Testart, A. 2005 *Éléments de classification des sociétés*. Paris : Errance.

Testart, A. 2006 (2ème édition, révisée) *Des dons et des dieux : Anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris : Errance.

Testart, A. 2007 *Critique du don*. Paris : Syllepse.

Testart, A. et L. Baray 2007 Ambactes et soldures : Figures gauloises du compagnonnage guerrier. *In* Lécrivain, V. (éd.) *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale : Histoire et anthropologie*. Dijon : Éds. universitaires de Dijon.

Therrien, J.-M. 1986 *Parole et pouvoir : Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*. Montréal : L'Hexagone.

Thomas, Y. 1984 Se venger au forum : Solidarité familiale et procès criminel à Rome (1er siècle av. J.-C. – 2ème siècle ap. J.-C.). *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols), vol 3. Paris : Éditions Cujas.

Tonkinson, R., 1974 *The Jigalong Mob : Aboriginal victors of the desert crusade*. Menlo Park : Cummings.

Tooker, E. 1964 *Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 190, Washington, DC.

Tooker, E. 1978 The League of the Iroquois: Its history, politics, and ritual. *In* Sturtevant, W.C. (éd. général), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Trigger, B. G. (éd. pour ce volume): *North East*. Washington : Smithsonian Institution.

Trigger, B. G. 1969 *The Huron: Farmers of the North*. New York : Holt, Rinehart & Winston.

Trigger, B. G. 1976 *The children of Aataentsic : A history of the Huron people to 1660* (2 vols.). Montréal : McGill Queen's University Press.

Trigger, B. G. 1985 *Natives and newcommers : Canada "Heroic age" reconsidered*. Kingston et Montréal : McGill Queen's University Press.

Veinstein, G. 1989 Les provinces balkaniques. *In* Mantran, R. (éd.) *Histoire de l'empire ottoman*. Paris : Fayard.

Verdier, R. 1980 Le système vindicatoire : Esquisse théorique. *In* Verdier, R. et al (éds.) *La vengeance* (4 Vols.), vol. 1. Paris : Cujas.

Verdier, R. 1984 Une justice sans passion, une justice sans bourreau. *In* Verdier, R. (éd.) *La vengeance* (4 vols.), vol. 3. Paris : Éditions Cujas.

Viau, R. 1997 *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Québec : Édition du Boréal.

Virally, M. 1960 La *pensée juridique*. Paris : LGDJ.

Villey, M. 2001 [1986/1984] *Philosophie du droit – Définition et formes du droit ; Les moyens du droit*. Paris : Dalloz.

Vincent, B. (éd.) 1997[1994] *Histoire des États-Unis*. Paris : Flammarion.

Voegelin, E. W. 1942 Culture element distributions : XX northeast California. *Anthropological Records* (Berkeley, University of California Press) 7(2) : 47-251.

Walker, J. R. 1917 The sun dance and other ceremonies of the Oglala division o the Teton Dakota. American Museum of Natural History*, Anthropological Papers* 16 (2ème partie) : 50-221.

Walker, J. R. 1992 [1982] *Lakota society* (édité par R. J. De Mallie). Lincoln : University of Nebraska Press.

Wallace, E. & E. A. Hoebel 1995 [1952] *Les Comanches* [trad. de l'ang.]. Paris : Éd. du Rocher.

Wallace, W. J. 1978 Northern valley Yokuts. *In* Sturtevant, W.C. (general ed.), Heizer, R. F. (éd. pour le vol. 8) *Handbook of North American Indians*, vol. 8 : *California*. Washington : Smithsonian Institution.

Warner W.L. 1931 Murngin warfare. *Oceania* 1 : 457-494. [repris sans modification dans *A black civilization*].

Warner, W. L. 1958/1937 *A black civilization*. New York : Harper.

Weber, Max 1971 *Economie et société* (tome premier). Paris : Plon.

Weill, A. & F. Terré 1979 [4ème éd.] *Droit civil : Introduction générale*. Paris : Dalloz.

Weill, A. & F. Terré 1986 [4ème éd.] *Droit civil : Les obligations*. Paris : Dalloz.

Westermarck, Ed. 1934 The blood-feud among some Berbers of Morocco. *In* Evans-Pritchard, E. E. et al. (éds.) *Essays presented to C. G. Seligman*. Westport (Conn.) : Negro University Press.

Williams, N.M. 1987 *Two laws : Managing disputes in a contemporary community*. Canberra : Australian Institute of Aboriginal Studies.

Williams, N.M. 1988 Studies in Australian aboriginal law 1961-1986. *In* Berndt R.M. & R. Tonkinson (éds.) *Social anthropology and australian aboriginal studies*. Canberra : Aboriginal Studies Press.

Wissler, C. 1912 Societies and ceremonial associations in the Oglala division o the Teton-Dakota. American Museum of Natural History*, Anthropological Papers* 11 (1ère partie) : 1-99.

Zeller, G. 1948 *Les institutions de la France au XVI^e siècle*. Paris : PUF.

TABLE ANALYTIQUE

PRESENTATION 3
PREMIERE PARTIE 5
DEFINITION DU POLITIQUE, DE L'ÉTAT ET DU DROIT 5
CHAP. 1 - LE POLITIQUE 6
Le concept de pouvoir 6
Les spécificités du pouvoir politique 7
1. Pouvoir direct/pouvoir indirect sur les hommes 7
Brève typologie des formes du pouvoir 9
2. Le pouvoir de ne pas être commandé 10
Concepts autour de la notion de commandement 10
Commandement, ordre, subordination 10
Commandement/commande 11
Commandement et dépendance 12
3. Les moyens du pouvoir 13
L'extension du politique – et définition 14
1. Notion de communauté politique 15
2. Les pouvoirs contre 16
3. Les facteurs limitants 17
Politique, définition 17
Notes et précisions 19
1. Détenir un droit, détenir un pouvoir, sur un autre 19
2. Pouvoir et autorité 19
3. Pouvoir de décision et pouvoir d'exécution – pouvoir consultatif 19
4. Ambiguïtés autour de la notion de direction 20
5. Force et violence 21
6. Consentement et contrainte 22
7. Problème de vocabulaire : les différents sens du terme « pouvoir » – « les trois pouvoirs » 22
8. La distinction public/privé 23
9. Remarque méthodologique sur la question de la légitimité 23
10. Note sur l'impôt 24
CHAP. 2 - ÉTAT/NON ÉTAT 26
I. Lectures préliminaires 26
Engels 26
Max Weber 27
II. Analyse et (première) définition de l'État 29
1. Une violence organisée 30
2. Une force séparée 30
3. Le monopole de la contrainte 33
4. La violence « légitime » 36
5. Définition de l'État 38
Remarques 38
Organisation à part et indisponibilité de la violence 38
III. Commentaires et critiques complémentaires 39
1. La base territoriale 39
2. La permanence de l'État 41
3. L'État comme instance impersonnelle et comme personne 42
4. L'État "coercitif" 43
5. Pouvoir "diffus" 43
6. Pouvoir "centralisé" et société "acéphale" 43
IV. Définition équivalente de l'État en fonction de la souveraineté 44
Introduction 44
Vocabulaire 44
Les trois acceptions distinguées par Carré de Malberg 45
Une dernière distinction, ou : retour sur la définition de la souveraineté 47
Les caractères de la souveraineté étatique et seconde définition de l'État 48
Remarques finales 49
Sur la définition 49
Remarques historiques 49
V. Les critères de la distinction entre société étatique et société non-étatique 51
Selon la première définition 51

Selon la seconde définition 53
CHAP. 3 - LE DROIT 55
I. Préambules sur les règles en général (philosophie) 55
Les deux sens de « normal », « régulier » – l'ambiguïté des mots 55
Lois/règles 56
Légitimité : définition 59
Légitimité et règle 60
La reconnaissance, condition nécessaire et suffisante de la règle 60
Une règle peut être non dite, mais elle doit pouvoir être dite 60
II. Préambules sur les règles sociales et plus particulièrement celles de droit (sociologie) 61
La question de l'écart dans le cas des règles sociales 61
Situation de la règle sociale par rapport à l'idéologie 62
Caractère très divers des règles sociales 62
Particularités des règles de Droit : caractère obligatoire 63
Particularités des règles de Droit : « law has teeth » 63
Particularités des règles de Droit : distinction entre règles du premier degré et règles du second degré 64
III. Définir le Droit 66
Les quatre sens du mot « droit » 66
Les droits : définition 67
Remarque sur la définition aristotélicienne du droit 68
La définition classique du Droit 70
Critique (1) : en deçà de la règle ou des principes qui ne sont pas des normes 71
Critique (2) : par delà la sanction 73
Sanction ou exécution 73
Le problème posé par le droit public et plus généralement par le fait qu'une autorité s'engage à faire respecter les règles juridiques 76
Remarque sur le droit international 78
Critique (3) : avec ou sans État 78
Le droit sans l'État 78
Critiques de quelques positions ethnologiques 79
Définition du Droit 80
IV. Remarques conclusives 81
Du judiciaire 81
Du pouvoir politique et du droit 82
Remarque sur la nature juridique de la contrainte exercée par le pouvoir politique 83
De la violence et du droit en général 83
De la sanction dite » religieuse » [non rédigé] 84
Du pluralisme juridique [non rédigé] 84
DEUXIEME PARTIE 86
ÉTUDES SUR LA VIOLENCE, LE DROIT ET LA GUERRE DANS QUELQUES SOCIETES SANS ÉTAT 86
PREMIERE SECTION : LE DROIT 87
CHAP. 4 - LE DROIT ABORIGENE AUSTRALIEN 88
Horizon historique de référence – ambiguïté du qualificatif « traditionnel » 88
Droit public/Droit privé 89
I. La transgression de la loi (droit public du premier type) 90
Types de délits 90
Peines 92
L'application de la peine 94
Nature du délit et du droit 96
Remarque sur les sanctions dites "religieuses" 97
Comment sont sanctionnés les interdits alimentaires ? 98
II. Autour de la vengeance (droit privé) 99
Occasions 99
Nature juridique de ces occasions et du droit de vengeance 100
Règles élémentaires de la vengeance 101
Première règle 101
Deuxième règle 102
Troisième règle 104
Principe fondamental de la vengeance 105
Modes de règlement 106
Remarque finale sur la nature de la dette australienne 109

L'absence de wergeld (compensation matérielle) 110
Remarque sur la fonction de la vengeance 111
III. L'intérêt commun (second type de droit public) 111
Les faits 111
Caractère de ce droit 112
Annexe : Le vocabulaire aborigène 112
CHAP. 5 - INTRODUCTION AU DROIT COMPARE DES SOCIETES SANS ÉTAT 115
Problèmes méthodologiques de l'anthropologie du Droit (1) : Les insuffisances de la réflexion juridique en général 115
Problèmes méthodologiques de l'anthropologie du Droit (2) : L'hypothèque évolutionniste 116
Problèmes méthodologiques de l'anthropologie du Droit (3) : L'absence d'esprit de système 117
Objet de ce chapitre 120
I. Les sociétés lignagères d'Afrique – l'exemple des Lobi 121
Situation des Lobi [non rédigé] 121
Droit privé (1ère partie) : sur les dommages 122
Remarque sur la notion de dette 123
Droit privé (2ème partie) : sur le règlement des dettes 125
Allure générale du Droit : droit privé, droit religieux, absence de droit public ou pénal 127
Brève note comparative sur les Nuer 128
II. L'Asie du Sud-Est 129
Allure générale des systèmes de Droit des sociétés non étatiques d'Asie du Sud-Est – difficulté de la question 129
Les Ifugao (1) – Droit privé 130
Les Ifugao (2) – Droit public 133
Note comparative sur le traitement de l'inceste chez quelques autres peuples d'Asie du Sud-Est 135
III. L'Amérique du Nord 137
Les Yurok 137
Les Plaines ou comment penser le contraste comanche/cheyenne ? 138
Esquisse comparative 140
Droit privé, Droit public du premier et du second type 140
Deux tableaux comparatifs 141
CHAP. 6 - SUR LE SYSTEME VINDICATOIRE 144
Vindication – définition 144
Remarques de vocabulaire : système vindicatoire, vengeance, représailles, etc. 145
Remarques de vocabulaire : vendetta, feud, faide 146
Vindication et peine : les oppositions conceptuelles 148
La vindication comme action de droit privé 150
Vindication/réparation 151
L'État 151
Les trois cercles de la vengeance 152
Les deux types de vendetta 155
Notes complémentaires sur la légitimité de la vengeance 157
1. 157
2. 157
Quelques autres règles de la vengeance 158
L'idée d'égalité ou de parité dans la vengeance 159
DEUXIEME SECTION : LA GUERRE 161
CHAP. 7 - NOTE LIMINAIRE SUR L'ORGANISATION ET LE RECRUTEMENT DES ARMEES 162
I. 162
Principe général d'indisponibilité ou au contraire de disponibilité de la force combattante aux parties privées selon qu'il s'agit d'un État ou non. 162
Conséquence organisationnelle 1 : Illégitimité de toute initiative militaire privée ou au contraire légitimité de certaines selon que la société est étatique ou non. 163
Précisions de vocabulaire 164
La notion d'armée 164
Armée permanente 164
Armée de métier 164
Recrutement/ mobilisation 165
Notes historiques sur le recrutement 166

Conscription et service obligatoire 166
Mercenaires et compagnies 168
Les systèmes mixtes – combinaison avec l'affermage des impôts ; système carolingien ; recrutement par les capitaines officiers d'Ancien Régime 169
Les suites militaires 171
Le recrutement à l'intérieur d'une catégorie sociale – armées serviles et castes 171
Le volontariat – critique du terme ; engagés volontaires et volontaires partisans 171
Le cas de l'Angleterre et des USA 173
Conclusions 174
II. 175
Principe général du recrutement d'hommes liés ou au contraire libres de tout engagement selon qu'il s'agit d'un État ou non. 175
Conséquence organisationnelle 2 : La discipline dite ordinairement « militaire » est le fait d'une société étatique tout comme son absence est celui d'une société non étatique. 176
Conséquence organisationnelle 3 : Les stratégies impliquant le sacrifice de troupes importantes est le signe probable de ce que la société est étatique, tout comme l'absence de telles stratégies est celui qu'elle ne l'est pas. 176
L'équipement 177
Annexe 1 : La milice sous Louis XIV 178
Annexe 2 : La conscription pendant la guerre de sécession 178
CHAP. 8 - NOTES SUR LA GUERRE DANS QUELQUES SOCIETES SANS ÉTAT 180
I. Aborigènes australiens 180
Typologie des guerres et des conflits armés 182
Recrutement 183
Forme générale du recrutement 183
Base de la mobilisation 183
Mobilisation différentielle selon le type (ou l'ampleur) du conflit. 183
La question des chefs militaires 183
La question des causes 183
Modalités formelles d'entrée en guerre 184
Modalités formelles de cessation des hostilités 184
Éthique et codes de guerre 184
Les non-combattants ; massacre des femmes et des enfants 184
Mise à mort de tous les combattants mâles défaits 185
Torture des prisonniers 185
Les femmes 185
Ampleur des conflits 185
Nombre de combattants 185
Fréquence 185
Pertes humaines 185
Durée 186
Destruction des biens 186
Stratégie – déroulement des opérations militaires 186
Brève note sur les armes 186
Déroulement des opérations 186
Traitement du corps des ennemis morts 186
Trophées 186
Iconographie 187
Sacrifice des prisonniers 187
II. Les Lobi 187
Typologie des guerres et des conflits armés 187
Recrutement 188
Valeurs guerrières 189
La question des chefs de guerre 189
La question des causes 191
Modalités formelles d'entrée en guerre 191
Modalités formelles de cessation des hostilités 191
Éthique et codes de guerre 192
Sur la limitation de la violence 192
Mise à mort des prisonniers 192
Esclavage 192
Ampleur des conflits 192
Fréquence 192

Pertes humaines 193
Stratégie – déroulement des opérations militaires 193
Brève note sur les armes 193
Déroulement des opérations 193
Logistique et intendance 194
Gestion de butin 194
Traitement des cadavres des ennemis et trophées 194
Sacrifice des prisonniers 195
III. Iroquois et Hurons 196
Situation ; caractéristiques générales de la société 197
Repères historiques 197
Typologie des guerres et des conflits armés 198
Recrutement 198
Forme générale du recrutement 198
Base de la mobilisation 199
Mobilisation différentielle selon le type (ou l'ampleur) du conflit. 199
La question des chefs de guerre 199
Existence de ces chefs 199
Autorité 199
La question des causes 201
Motivations et finalités invoquées dans le discours des belligérants 201
Les causes (1) : revue critique 201
Causes (2) : deux thèses 203
Modalités formelles d'entrée en guerre 204
Modalités formelles de cessation des hostilités 204
Les prisonniers 204
Le sort des prisonniers 205
Torture des prisonniers 205
Les droits du vainqueur sur son prisonnier 206
De l'adoption des prisonniers et de la politique d'intégration 206
Éthique et codes de guerre 208
Les non-combattants 208
Respect des traités 208
Ampleur des conflits 208
Logistique et intendance 208
Stratégie et opérations militaires 208
Les armes traditionnelles 208
La question des armes à feu 209
Organisation générale, tactique et stratégie 210
Espionnage 210
Utilisation des captifs 210
Siège des places 210
Fortifications et surveillance 210
Fortifications 211
La question des sentinelles 211
Les raisons de la supériorité iroquoise 211
Traitement du corps des ennemis morts 212
Trophées 212
Iconographie 213
Sacrifice des prisonniers 213
Cartes 215
IV. Aire des Plaines 216
Situation de la société et caractéristiques générales de l'aire 217
Date de référence et notations historiques 218
Typologie des guerres et des conflits armés 219
Conflits armés internes (en dehors de la guerre) 220
Recrutement 220
Forme générale du recrutement 220
Base de la mobilisation 221
Mobilisation différentielle selon le type (ou l'ampleur) du conflit. 222
La question des chefs de guerre 222
Existence de ces chefs 222
Statut 222
Autorité des chefs 222
Autorité en ce qui concerne la distribution des tâches 222

Autorité disciplinaire 222
Autorité au cours du combat 223
Autorité en ce qui concerne le partage du butin 223
Conclusion 223
La question des causes 224
1° Causes subjectives : motivations et finalités invoquées dans le discours des belligérants 224
2° Causes objectives 225
Modalités formelles d'entrée en guerre 226
Entrée en guerre (1) : vis-à-vis de l'ennemi 226
Entrée en guerre (2) : conditions politiques internes 227
Discussion : la police des Plaines a-t-elle parmi ses fonctions d'empêcher des expéditions guerrières non autorisées ? 227
Modalités formelles de cessation des hostilités 228
Éthique et codes de guerre 228
Les non-combattants ; massacre des femmes et des enfants 228
Mise à mort de tous les combattants mâles défaits 228
Torture des prisonniers 228
Vue d'ensemble 229
Ampleur des conflits 229
Nombre de combattants 230
Fréquence 230
Pertes humaines 230
Durée 230
Destruction des biens 230
Logistique et intendance 230
Stratégie – déroulement des opérations militaires 230
Brève note sur les armes 230
Types d'opération 231
Organisation générale, tactique et stratégie 231
Rôle de la charge à cheval et évitement des tirs 231
Préférence pour le combat pédestre ; faible utilisation de l'arc 232
Fortifications et surveillance 233
Fortifications 233
La question des sentinelles 233
Traitement du corps des ennemis morts 233
Trophées 235
Iconographie 235
Sacrifice des prisonniers 235
Cartes 236
V. L'aire de la Californie 238
Caractéristiques générales de la société 239
Types des guerres et des conflits armés 240
Recrutement 240
La question des chefs de guerre 240
La question des causes 240
1° Causes subjectives : motivations et finalités invoquées dans le discours des belligérants 240
2° Causes objectives 240
Modalités formelles de cessation des hostilités 241
Réparations et dommages de guerre 241
Note sur la relativité de l'application du principe 242
Éthique et codes de guerre 243
Ampleur des conflits 243
Nombre d'hommes mis en jeu 243
Nombre de morts 243
Stratégie – déroulement des opérations militaires 243
Brève note sur les armes 243
Déroulement des opérations 244
Traitement du corps des ennemis morts 244
Trophées 244
Iconographie 244
Sacrifice des prisonniers 244
Cartes 245
CHAP. 9 - TYPOLOGIE GENERALE DES GUERRES 247
Définition de la guerre 247

Qu'une bataille, une campagne, un raid ou une expédition ne fait pas une guerre 247
Critique de quelques définitions usuelles de la guerre 247
Définition 249
Formes de guerre 250
Des classifications possibles [non rédigé] 250
Classification selon la finalité 251
Remarques sur la finalité 252
1. 252
2. 252
3. 252
4. 252
Engagements à finalité limitée 253
La razzia au sens strict 253
Le raid esclavagiste 254
La chasse aux têtes 254
Autres chasses 256
Formes modernes d'EFL 256
Les guerres amplifications de vendettas 256
Thèse 1 256
Thèse 2 257
Thèse 3 258
Thèse 4 259
Thèse 5 259
Note sur l'idée de déterminisme environnemental 260
Thèse 6 260
Les guerres pour le pillage 261
Les guerres barbares 261
Les guerres esclavagistes 263
Les Indiens des Plaines 263
Formes modernes de GPP 264
Note sur le rapport avec les raids et razzias 264
Les guerres politiques 264
Vue d'ensemble 265
TROISIEME PARTIE 267
FORMES DU POLITIQUE (SOCIETES NON ETATIQUES) 267
CHAP. 10 - AUSTRALIE 269
Le politique – bref historique des idées anthropologiques 269
Les deux principes du politique 270
La question des chefs (1) : appréciation des sources 271
La question des chefs (2) : situation 271
CHAP. 11 - SOCIETES LIGNAGERES D'AFRIQUE 276
Les Lobi comme société lignagère 276
Les deux principes du politique 276
Politique : caractéristiques et type 279
Notes comparatives sur les sociétés lignagères 279
Notes critiques à propos des Nuer et des thèses d'Evans-Pritchard [non rédigé] 280
CHAP. 12 - L'AMERIQUE DU NORD 281
Les Iroquois 282
Le Droit 282
La guerre 283
L'organisation politique (1) : niveau confédéral 284
L'organisation politique (2) : niveau local 285
Le système politique : vue d'ensemble 289
Le politique : caractéristiques et type 292
Les Plaines 294
A. Le système politique en faisant abstraction de la police 294
B. La police des Plaines 297
C. Le système dans son ensemble 300
Variantes 300
Les Natchez 301
La guerre 303
Le régime politique natchez comme monarchie primitive 305

Note sur la distribution des formes étatiques et non étatiques dans les Amériques 306
CHAP. 13 - CLASSIFICATION DES FORMES POLITIQUES (NON ETATIQUES) 308
Les semi-États 308
Les sociétés lignagères 308
Les démocraties, oligarchies et monarchies primitives 310
L'unité profonde des semi-États (1) : idée de continuum – et les régimes mixtes 311
L'unité profonde des semi-États (2) : existence d'une organisation formelle 315
Les organisations minimales 316
Définition négative et définition positive des organisations minimales 316
Une distribution géographique marginale 317
Les formes déviantes 319
SUPPLEMENT ILLUSTRE 321
REFERENCES CITEES 332
TABLE ANALYTIQUE 341

Sommaire

PRESENTATION 3
PREMIERE PARTIE 5
DEFINITION DU POLITIQUE, DE L'ÉTAT ET DU DROIT 5
CHAP. 1 - LE POLITIQUE 6
CHAP. 2 - ÉTAT/NON ÉTAT 26
CHAP. 3 - LE DROIT 55
DEUXIEME PARTIE 86
ÉTUDES SUR LA VIOLENCE, LE DROIT ET LA GUERRE DANS QUELQUES SOCIETES SANS ÉTAT 86
PREMIERE SECTION : LE DROIT 87
CHAP. 4 - LE DROIT ABORIGENE AUSTRALIEN 88
CHAP. 5 - INTRODUCTION AU DROIT COMPARE DES SOCIETES SANS ÉTAT 115
CHAP. 6 - SUR LE SYSTEME VINDICATOIRE 144
DEUXIEME SECTION : LA GUERRE 161
CHAP. 7 - NOTE LIMINAIRE SUR L'ORGANISATION ET LE RECRUTEMENT DES ARMEES 162
CHAP. 8 - NOTES SUR LA GUERRE DANS QUELQUES SOCIETES SANS ÉTAT 180
CHAP. 9 - TYPOLOGIE GENERALE DES GUERRES 247
TROISIEME PARTIE 267
FORMES DU POLITIQUE (SOCIETES NON ETATIQUES) 267
CHAP. 10 - AUSTRALIE 269
CHAP. 11 - SOCIETES LIGNAGERES D'AFRIQUE 276
CHAP. 12 - L'AMERIQUE DU NORD 281
CHAP. 13 - CLASSIFICATION DES FORMES POLITIQUES (NON ETATIQUES) 308
SUPPLEMENT ILLUSTRE 321
REFERENCES CITEES 332
TABLE ANALYTIQUE 341